

المجلد العاشر

١٥/٩/١٤١١ هـ
٣١/٣/١٩٩١ م

المملكة العربية السعودية

الرئاسة العامة لرعاية الشباب

النادي الأدبي الثقافي بجدة

ص . ب: ٥٩١٩ـ ت ٦٨٣٤٦٦٣


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمـــة .!

● كان من المتوقع أو المقرر .. على الأصح ، ان هذه المجموعـة من المحاضرات ، يجمعها المجلد التاسع ، الذي صدر قبل ايام . غير ان احصاء صفحات المحاضرات في مجموعها .. اكد عدم امكانية ذلك ، فقد تجاوزت الصفحات الالف ، فقرر قسمتها إلى جزءين ، ليكون حجم المجلد مقبولا ، وهو يتجاوز الخمسمائة صفحة . فكان هذا المجلد «العاشر» .

وكنت قد كتبت «تقدمة» ، نشرت في المجلد «التاسع» ، أتيت فيها على اكثر المحاضرات .. التي جمعها المجلدان .

لذلك فلا أرى لزوما للتكرار ما قلته آنفا في استعراض هذه المحاضرات .

وأعتقد ان اصدار «تسع» مجلدات من المحاضرات .. التي ألقيت من على منبره خلال تسع سنوات ، تتجاوز صفحاتها الستة آلاف .. شيء ليس بالقليل ، ولا اليسير .

وجمع هذه المحاضرات المختلفة الموضوعـات ، والدفـع بها إلى المطبعة ، ثم تصحيحها ، مع ما يكتنف بعضها من التعقيد ، أو كتابتها بخط غير واضح ، وبُعد بعض اصحابها ، وورود أخطاء فيها ، وفي هوامشها أو عدم وضوح بعض كلماتها ، وتفريغ محاضرة أو اكثر .. ألقيت ارتجالا ، وحاجتها إلى الربط والضبط . كل ذلك .. عناء ، يأخذ جهدا ووقتا . غير ان استهداف الجدوى .. من فائدة هذه المحاضرات «مكتوبة» مما يشجع على تحمل العناء .. في جمعها أو لمها وطباعتها . فالكلمة المكتوبة ـ المنشـورة ـ .. أبقى مع الـزمن ، وهي تصل إلى

القارىء ، في أنحاء .. قد تكون متباعدة من العالم العربي ، إلى جانب قارىء الوطن .. الذي تصدر عنه هذه المطبوعات .

وحضور المحاضرة وقت إلقائها .. لا يقاس على عدد قارئها مطبوعة ، من غير تجاهل مدى الاستيعاب السمعي الآني . لذلك كان للرصد والنشر جدواهما .. على مر الأيام ، كمحصلة للإنجاز والإنتاج ، ليس الكمي ، هو المقياس ، ولكن الكيفي .. قبل ذلك ، لانه الأساس ، الذي ينظر إليه .. بمقياس التقدير والحساب . أما الكم ، فليس بمعدود أو محسوب .. في موازين الحاسبين ، أو المحصين لهذا الإنتاج الفكري .

أؤكد .. أن الإقدام على نشر وإخراج كتب أو مجلدات المحاضرات .. شيء ليس باليسير الهيّن . إذا أريد إخراج شيء ذي نفع للقارىء ، ويحسب لمن يصدر هذه المطبوعات . وليس بد من الإقدام على ذلك . فالشيء الذي فيه جهد .. وفيه عناية واخلاص ، ليس كثيرا ان يحتمل في سبيله .. ما يحتاج من اهتمام وجهد ، ليكون له عائد معنوي ، في سياق الاهتمام بالفكر ، والحرص على انتاجه وتوصيله .

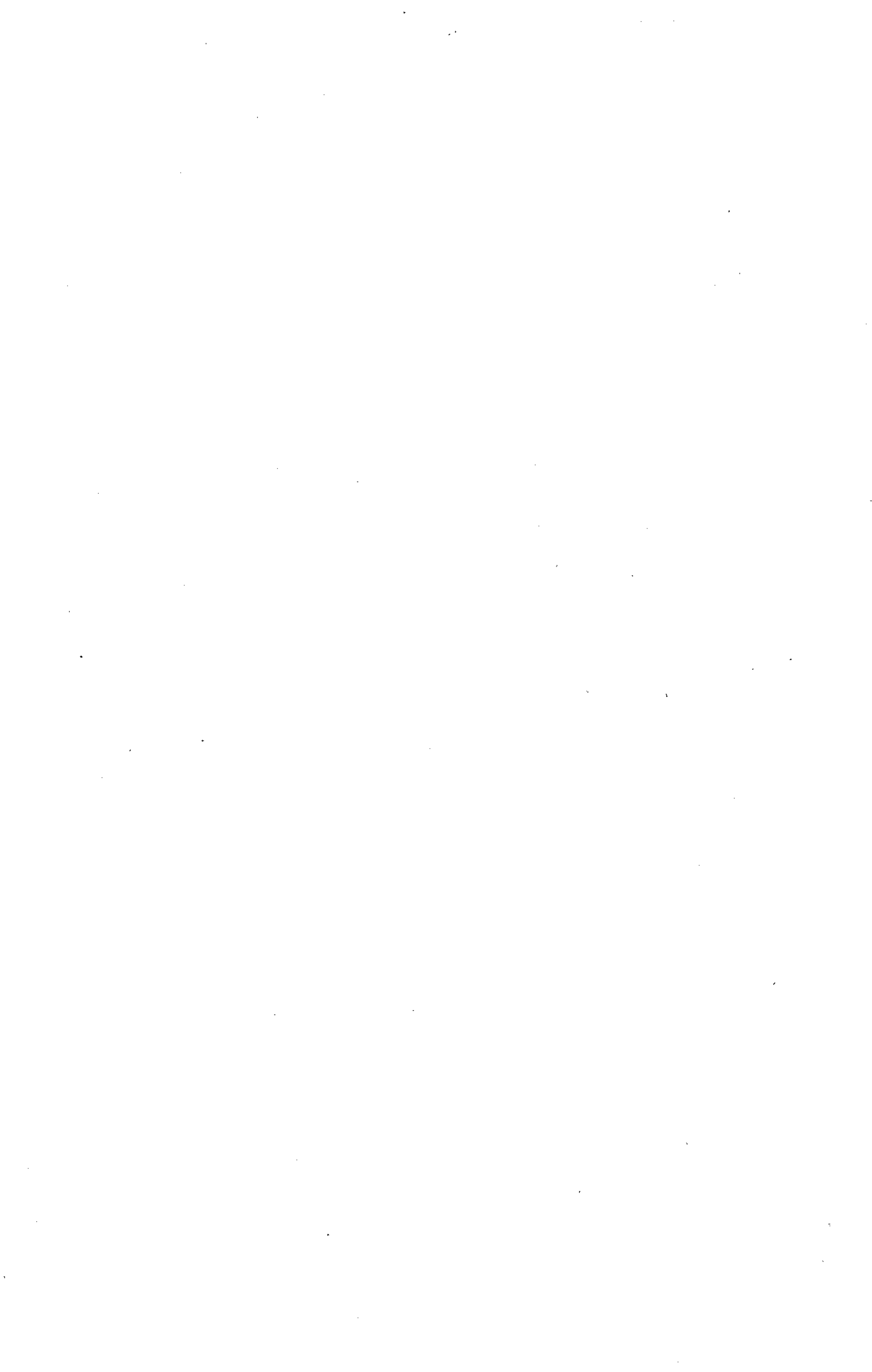
والله نسأل مزيد العون والسداد ،،

عبدالفتاح أبو مدين

قراءة الشعر العربي القديم
"مناهجها وقيمتها العلمية"

الدكتور
ابراهيم عبد الرحمن محمد

الأحد ١٩/٥/١٤١٠ هـ
الموافق ١٧/١٢/١٩٨٩ م





● الدكتور
ابراهيم عبد الرحمن :

استاذ الأدب والنقد لكلية الأداب جامعة عين شمس

- ليسانس الأداب / قسم اللغة العربية / جامعة عين شمس ١٩٥٤ .
- ماجستير في الاداب في موضوع : شعر عبيد الله بن قيس الرقيات : تحقيق ودراسة ١٩٥٩م .
- دكتواره الفلسفة في الأدب العربي / جامعة لندن ١٩٦٤ مع التوصية بطبع الرسالة « تطور الشعر العربي في صدر الاسلام والعصر الأموى ، مع العناية بشعر الحطيئة » .
- تدرج في وظائف هيئة التدريس حتى وصل إلى درجة استاذ في الادب والنقد ١٩٧٦م .
- رئيس لقسم اللغة العربية من ١٩٧٦ - ١٩٧٩م .
- أعير للتدريس بجامعة الكويت في الفترة من ١٩٦٧ - ١٩٧٠م ومن الفترة من ١٩٧٩ - ١٩٨٣م .
- عمل مديرا لمركز الدراسات الحرة وخدمة المجتمع بجامعة عين شمس ، بالاضافة إلى وظيفة الاستاذ في المدة من ١٩٨٤ - ١٩٨٩م .

- عضو لجان ترقية الاساتذة المساعد بالمجلس الاعلى للجامعات - مصر .
- عضو لجنة جوائز الدولة التقديرية بالمجلس الاعلى للثقافة - مصر .
- عضو لجنة الأدب واللغة بالمجلس الاعلى للثقافة - مصر .
- عضو اتحاد الأدباء . وجمعية النقد الادبي ، وجمعية الادب المقارن .

أهم المؤلفات : -

١ - الشعر الجاهلى : قضاياه الفنية والموضوعية .
٢ - الأدب المقارن بين النظرية والتطبيق .
٣ - بين القديم والجديد : دراسات في الادب والنقد .
٤ - شعر عبيد الله بن قيس الرقيات .
٥ - دراسات عربية .
٦ - تراث جماعة الديوانى أصوله العربية ومصادره الاجنبية .
٧ - Problems of Islamic Poeery As Revealed in al Hutai ah :s Diwan .

- اشرف على عشرات الرسائل لنيل درجتي الماجستير والدكتوراه :

ooo

تقـــدمة

للدكتور عبدالله المعطانى

أيها الأخوة الكرام . . .   . . .

لا اخفيكم امرا انى لا اجد حرجا ولا مشقة فى طرح رأى علمى أو مناقشة قضية من قضايا العلم والمعرفة أو حتى القاء محاضرة أو ندوة ، الا أنى اجد عنتا ومشقة فى تقـديم عالم من العلماء أو أديب من الأدبـاء وذلـك لسببين ، الأول منهما يتصل بالناحية النفسية وهو اننى قد ابتذل شخصى حينما احمل الجمهور شيئا يعرفه وقد يكون ادرى بـه منى فتفسد متعـة التـطلع الى الجـديـد أو الاستشراف للفائدة ، وفي هذا الموقف نستجلى حقيقة

الحتمية الثقافية للتواصل العلمى بين منتجى المعرفة ومستهلكى هذه المعرفة ، وهو ما لايدع سبيلا لفرضية النقص فى احدهم .

والسبب الثانى : أن العالم أو الأديب كيان معقد وخضم لجى مهما أخذ منه فسوف اجد بقية لم آت عليها ، ومن المحتمل أن تكون الفائدة كل الفائدة فى هذه البقية ، وبذلك ادخل فى لائمة النقص التى تسيطر على كثير من الاعمال الناجحة الا انها عقدة يصعب الخلاص منها .

ولن اصف لكم الدكتور ابراهيم عبدالرحمن أو اتحدث عن ميلاده وحالته الاجتماعية ، فقد كفيت واياكم مؤونة الاختلاف فى مثل هذه الأمور بوثائق شهادات الميلاد وبطاقات احصاء النفوس، وهو ما لم يتسن لمترجمى التراث وكتابه الأوائل مما جعل هذه القضية تأخذ حيزا من الورق نحن احوج إلى استغلاله فى شيء أهم . ولكنى سوف اتحدث عن فكر هذا العالم وانتاجه العلمى الذى كان سببا قويا في الالتقاء به والاستماع اليه ومشارعته ابواب العلم والمعرفة ، فمحاضرته لهذه الليلة امتداد لمناهجه وادواته التى تعامل به مع الشعر

وقضاياه في كتبه وابحاثه المشهورة والتى طبقت الآفاق نراها مبثوثة في كتابه الشعر الجاهلي قضاياه الفنية والموضوعية وبحثيه « التفسير الاسطورى للشعر الجاهلى » « من اصول الشعر العربي القديم » « وفى اطروحته » عبيد الله بن قيس الرقيات « وفي كتابه القيم » « بين القديم والجديد » وغر ذلك من الابحاث والدراسات المتعددة ، والدكتور ابراهيم عبدالرحمن مفكر متطلع الى كل جديد يتعامل مع الشعر وقضاياه بحيوية الناقد ونشاطه الإنسانى المتميز الذى تدعمه مكونات لغوية وثقافية أصيلة ، تسمح له بالخوض في بحور التفسير والتحليل ومعالجة النصوص والتفاعل معها ، وهو ذو منهج متميز وفاعل تأثر به تلاميذه الذين يرفض أن يكونوا نسخة منه أو يكتفوا بما وصل إليه من البحث ، وإنما يطلب منهم أن يضيفوا شيئا جديدا وإلا فيعتبر أنه مقصر في رسالته ، وهو التزام العالم وتحدي المجاهدين الذين يرسمون بصمات التاريخ .

والدكتور إبراهيم عبدالرحمن قرأ الشعر الجاهلى من حيث صوره الفنية والأسطورية وموسيقاه وتكرار حروفه وكلماته وحركاته بناؤه وجماله . كما أنه ناقش آراء

مرجليـوت في شكه فى صحة الشعر الجاهلى التى عرضها في مقالته عن « اصول الشعر العربي » . وكذلك ناقش الدكتور طــه حسين في كتابه « في الشعر الجاهلى » ، وهى قضية أثارت ما أثارت وامتدت إلى العالم العربى وخارجه ، نجد صداها عند كل من الاستاذ « ليال » في مقدمة ديوان عبيد بن الأبرص والأستاذ جورجيو ولافيد في مقـالته «تـراث الـعـرب قبل الإسـلام» والأستاذ « أيرى » في مقدمة كتابه THESEVEN ODES وغيرهم .

وكان للدكتور إبراهيم عبدالرحمن مواقف من قضية « اسطاطيقا الشعر » وتفسيره الجمالى ، ناقش فيها كثيرا من الأدباء وخرج برأى مستقل . وللدكتور إبراهيم آراء فى « اشكال التجديد في شعر الغزل » « ومصادر الشعر العربى القديم وقيمتها النقدية » . وله موقف من الشعر العربى الحديث فى الكويت ، كان حصيلة بقائه فى تلك المنطقة ردحا من الزمن . وله أيضا رأي متميز في الأصول التراثية في نقد الشعر عند العقاد ونقد جماعة الديوان بنى على عمل جاد واستقصاء واسع لتراث هذه المدرسة . وناقش صلاح عبدالصبور ونازك الملائكة فى نقد الشعر . وتحدث عن أزمة النقد الحديث . كل هذه

الآراء التى قدمتها بطريقة مختصرة وميسرة وغيرها مما لم آت عليه جعلتنا نقف هذه الليلة للاستماع للدكتور إبـراهيم وقفة المفيـد من علمه المتـطلع إلى ثقـافتـه وأفكاره ، لاسيما وأن قراءة الشعر من اصعب المواقف التى يمر بها الناقد المتمرس ، لأنها تدعه يقلب النظر ويؤلف الصـور ويربط العـلائق الذهنيـة ويستجلى الموروثات الاسطورية وغيرها ، ويتفاعل مـع اللغة الشعرية ولايتأتى ذلك الا للصفوة المختارة من النقاد امثال سعادة الدكتور إبراهيم ، نرجوه أن يتفضل بإلقاء محاضرته .

ooo



(١)

ظل الشعر الجاهلي لقرون طويلة بعد الإسلام ولأسباب مختلفة ، مصدراً لغويًا لاستخلاص القواعد التي تحكم اللغة العربية وتصحح أبنيتها النحوية والصرفية ، ومثلاً فنيًا عالياً يحتذيه الشعراء وينسجون على منواله ، وقد أنتج ذلك نتيجتين ، تتصل احداهما بالطبيعة الفنية لحركة الشعر القديم نفسه ، وتتصل الأخرى بما قام حول هذا الشعر في مراحل حياته المختلفة من نقد : فأما حركة الشعر القديم فقد ظلت تتحرك في نفس الإطار القديم ، سواء من الناحية الموضوعية المتمثلة في بناء القصيدة من عدد من الأغراض التي تبتدىء بالوقوف على الأطلال ، والغزل ووصف الظعائن والرحلة ، ثم الدخول إلى الموضوع الأساسي ، مديحاً أو هجاء أو فخراً أو رثاء ؛ أو من حيث الشكل الفني المتمثل في موسيقى البحر الشعري ، وأنماط المجاز اللغوي القائمة على التشبيه والاستعارة بدرجات متفاوتة وأشكال موروثة ، وقد جعل ذلك

من القصيدة الجاهلية إطاراً ملزماً لشعراء العصور التالية ، ذا طبيعة فنية ثابتة ، وجعل من تطورها تطوراً في داخل هذا الإطار نفسه وبصورة يحكم فيها القديمُ الموروثُ الجديدَ المبتدع ويحد من طغيانه .

وجدّت ، في العصر الحديث ، ظروف أخرى ، سياسية وحضارية ، مهدت لعودة هذه الصيغة الشعرية القديمة في شكليها الجاهلي الموروث والعباسي المتطور إلى الظهور ، ومكنت لها من السيطرة على تطور الشعر العربي الحديث . وتتلخص هذه الظروف في صراع العالم العربي الطويل والمرير مع الحكم التركي والغربي : فأما الحكم التركي فقد حال زمناً طويلاً بين العرب وتراثهم اللغوي والأدبي ، وأما الاستعمار الغربي فقد خاض العرب معه تجربة حضارية مثيرة تتلخص في أنهم اكتشفوا من خلال ما استخدمه في حروبه معهم من أسلحة حديثة مدمرة ، أن بينهم وبينه مسافة علمية وحضارية واسعة وخطيرة ، في مقدورها أن تهزم شخصيتهم العربية كما هزمت قواتهم العسكرية ، ومن ثم نما في نفوسهم حب التراث فعمدوا إلى إحيائه وتمثله ومحاكاته ليستعيدوا عن طريقه شخصيتهم العربية من ناحية ، وليجعلوا منه نقطة بدء صالحة للتطور ، وعاصماً يلوذون به من غزو الحضارة الأوربية الحديثة ، وما تؤدي إليه من خطر على شخصيتهم العربية التي استردوها من ناحية أخرى ! ولكن هذا الحرص والتخوف لم يحولا بالطبع دون قيام صلة وثيقة بين الحضارة الأوربية

الوافدة والتراث العربي المسترد : فقد وجد المثقفون العرب في الآداب الأوروبية شعراً ونثراً ، ألواناً جديدة تختلف كثيراً عن تراثهم القديم ، كما وجدوا في بعض مذاهبها الفنية واتجاهاتها الفكرية ما يتجاوب مع عواطفهم الوطنية ، ويتسع للتعبير عن مشاعرهم الذاتية .. ويستطيع الدارس على هذا الأساس أن يميز ، في تاريخ الشعر العربي الحديث بين مرحلتين متكاملتين : هما مرحلة التقليد ومرحلة التجديد ؛ فأما الأولى ، فقد بدأت بإحياء القديم الموروث واحتذائه وانتهت إلى محاكاته وتطويره ؛ وأما الأخرى ، فقد عمدت إلى تجديد هذه الصيغة الشعرية المتطورة تجديداً يمس سائر مقوماتها الفنية : اللغوية والتصويرية والصوتية ، ليجعل منها آخر الأمر شعراً جديداً بالمعنى الصحيح لهذا المصطلح !

وهذا كله : غلبة صيغة الشعر الجاهلي على حركة التطور الشعري في العصور القديمة ، الأموية والعباسية ، وإحياء الصيغتين الجاهلية والعباسية في العصر الحديث ، وتمثل تراث أوروبا الحديثة من الشعر والنقد والفكر ، قد مهد لنشأة حركة نقدية خصبة ومركبة حول الشعر العربي القديم والحديث يمتزج فيها القديم الموروث بالجديد الوافد .. اتخذت شكلين متمايزين .

الأول : نقد تطبيقي في شكل دراسات تحليلية لقصائد ودواوين من الشعر القديم والحديث .

والآخر : نقد تنظيري ، غايته بناء نظرية أدبية جديدة في نقد

الشعر ورصد مقوماته الفنية والجمالية ، وبلغة النقد الحديث « رصد شعرية الشعر » !

ويعنينا في هذه المحاضرة التي نخلصها لدراسة موضوع بعينه ، هو رصد مناهج قراءة الشعر القديم وبيان أصولها الموروثة والجديدة ، وتقويم دورها في إثراء تفسير القصيدة القديمة ، أن نقف في شيء من التفصيل عند التيار الأول ، تيار النقد التطبيقي ، وعند نصوص معينة منه ، هي ما خصصه الدارسون المحدثون لقراءة الشعر القديم وتفسيره وإصدار الأحكام الفنية عليه ، على أن نلم إلماماً محدداً بالتيار الآخر ، تيار النقد التنظيري .

(٢)

ونلاحظ ، فيما يتصل بتيار النقد التطبيقي ، أنه على تنوعه ، واختلاف مذاهبه ، يتنازعه اتجاهان مختلفان هما : توثيق الصلة بين العمل الفني ومنشئه من ناحية ، وبين العمل الفني وظروف البيئة في أشكالها المختلفة من ناحية أخرى . وفي عبارة أخرى ، إن هذا الاتجاه يرى في العمل الأدبي مرآة صافية تنعكس على صفحتها الرائقة صورة البيئة بظواهرها المختلفة ، وصورة منشئه بظروفها النفسية والاجتماعية المعقدة .

والاتجاه الآخر ، اتجاه النقد الخالص الذي يسعى إلى عزل العمل الأدبي عن ظروف البيئة وشخصية منشئه ، وينظر إليه بوصفه بنية لغوية وفنية مستقلة ، وعالما خاصاً منعزلاً عن عالم الحياة الواقعية بكل ما فيها من طبيعة وإنسان !

وقد تجلى الاتجاه الأول من تيار النقد التطبيقي في ثلاثة مذاهب نقدية أعملها المحدثون في قراءة الشعر القديم هي : (١) النقد الانطباعي ، (٢) والنقد العلمي ، (٣) والنقد النفسي .. وهي مذاهب تقوم في أساسها على إحكام الصلة بين النص الأدبي وظروفه البيئية والشخصية ، إحكاماً أفضى بالضرورة إلى العناية بالجانب الموضوعي في هذا النص على حساب الجانب الفني ، وحمل النقاد على القناعة باستخلاص القضايا ورصد الأفكار !

(١) ونقصد بتيار النقد الانطباعي ذلك النوع من النقد الذي يعتمد في دراسة النصوص الأدبية على الذوق وحده ، الذي لا تسانده ثقافة نقدية واعية لها أصولها القديمة والحديثة وقواعدها التي توسع من رؤية الناقد وتمده بالوسائل المُعِينةِ على تحليل النصوص وتفسيرها واستخلاص مقوماتها الفنية وإصدار الأحكام التقويمية عليها ، وهذا النوع من النقد الانطباعي تكثر نصوصه وتجاربه في البيئة العربية عامة كثرة مفرطة ، وتحكمه ظاهرتان غالبتان هما : القصد إلى نثر أبيات القصيدة وشرح معانيها شرحاً لغويًّا ، والوقوف عند حد تسجيل المعاني المباشرة للشعر ، وبلغة النقد الحديث إن هؤلاء النقاد الانطباعيين مشغولون برصد ظواهر « البنية السطحية » للنص الشعري ، دون الاقتراب من « البنية العميقة » بكل ما يموج به عالمها من أسرار ورموز ! ومن المؤسف أن هذا النقد الانطباعى قد نجح ، مع عوامل أخرى سياسية وثقافية ، في

تأكيد ذوق تراثي بعينه في نقد الشعر ، وتثبيت صورة بعينها للقصيدة في نظم الشعر ، فأصحابه يعتمدون ، فيما يتصل بتراث النقد العربي ، على أحكام مألوفة يشيع اقتباسها في كتابات النقاد ، ويغلقون منافذ الثقافة الأجنبية تشككاً في جدواها ، ونفوراً من فلسفتها الأدبية بمذاهبها المتجددة ، كما يتخذون ، فيما يتصل بالشعر القديم ، من القصيدة العمودية ، لغة وموسيقى وصوراً وتجارب أحياناً ، وسيلة مُثلى يعبر الشاعر الحديث عن همومه من خلالها على الرغم من أنها هموم تختلف من غير شك عن هموم الشاعر القديم ، وقد أنتج ذلك تياراً نقديًّا انطباعيًّا من ناحية ، وشكلاً شعريًّا يحاكي القديم وينسج على منواله من ناحية أخرى .

وقد أسفر هذا الاتجاه الانطباعي في النقد عن نفسه كما قلنا ، في نصوص كثيرة هنا وهناك في أرجاء العالم العربي المختلفة ، نقف منها عند هذا النص الذي نجتزئه اجتزاء من كلام طويل لصاحبه عن وصف الصيد في الشعر الجاهلي ، فيقول معلقاً على أبيات النابغة في رائيته المشهورة يشبه فيها ناقته بثور قوي :

كأنما الرحلُ منها فوق ذى جُدَدٍ
ذبِّ الرِّياد إلى الأشباح نظّارِ
مُطرّدٍ أُفردت عنه حلائلُه
من وحشِ وجرةَ أو من وحش ذي قار

مجـــرّسٍ وحَـــدٍ جـــأب أطـــاع لـــه
نبـــاتُ غيث من الـــوسمى مبكـــار
سَراتـــه مـــا خـــلا لبـــانَـــه لهَق
وفي القـــوائم مثـــل الـــوشم بـــالقـــار
بـــانت لـــه ليلـــة شهبـــاء تسـفعه
بحـــاصب ذاتِ أشعـــانٍ وأمطـــار
وبـــات ضيفـــاً لأرطـــاةٍ ، وألجـــأه
مـــع الظـــلام إليهـــا ، وابـــلٌ ســـار
حتى إذا مـــا انجلت ظلمـــاء ليلتـــه
وأسفـــر الصبـــح عنـــه أىّ إسفـــار
أهـــوى لـــه قـــانص يسعى بـــأَكلُبـــه
عـــارى الأشـــاجـــع من قُنّـــاص أنمـــار
محـــالفُ الصيـــد ، هبّـــاش لـــه لَحمٌ
مـــا إن عليـــه ثيـــاب غـــير أطمـــار
يسعى بغُضف بـــراهـــا فهي طـــاويـــة
طـــولُ ارتحـــال بهـــا منـــه وتسيـــار
حتى إذا الثـــورُ بعـــد النفـــر أمكنـــه
أشـــلى وأرســـل غُضفـــا كلُّهـــا ضـــار
فكـــرّ محميّـــةً من أن يفـــر كمـــا
كـــر المحـــامى حفـــاظـــا ، خشيـــة العـــار
فشـــك بـــالـــورق منـــه صـــدر أولهـــا
شـــك المشـــاعب أعشـــاراً بـــأعشـــار

وظـــل في سبعـــة منهـــا لحقن بـــه
يكُـــر بـــالـــورق فيهـــا كـــرّ إســـوار

« يزخر الشعر الجاهلي بقطع يصف فيها الشعراء مناظر الصيد ، ومن أبدعها وأروعها (هذه القطعة للنابغة الذبيانى) يصف فيها قانصاً اعتدى عشرة كلاب على ثور وحشي ، تعلو ظهره خطوط بيض وسمر ، كثير النفور والعَدْو كلما تراءت له الأشباح ، قد أفردت عنه حلائله فأصبح مشرداً خائفاً مفرداً ، وهو ثور شديد قوي تربع نبات غيث وسمى ، صدره أسود ، وقوائمه تزينها وترصعها نقط بيض وسمر ، الجأته ليلة باردة ممطرة ، ريحها عاصف ، يقذفه بالحصى وبالأوراق الساقطة اليابسة ، إلى أرطاة قضى بها ليلته ، حتى إذا انبلجت أضواء الصباح انقض عليه قانص بكلابه ، عارى الأشاجع ، ممتلىء الجسم ، ليس عليه إلا ثوب خلق ، كلابه مسترخية الآذان ، هزيلة ناحلة ، طاوية جائعة لكثرة ما طوف فيها في الصحراء ، فسمع الثور صوت القناص فتوجس خيفة ، ونفر وذعر ، ثم أخذ يعدو بأقصى سرعته ، فأرسل القناص كلابه ، فراجعته نفسه وعاد يذود عن نفسه الكلاب كما يذود الرجل عن حقيقته ووجوده ، فشك أولها بقرنه فصرعه ، ومال على ثانيها وطعنه طعنة نجلاء أخذ الدم يتدفق منها ، وجمّد ثالثها بطعنة ماضية نافذة ، واشتبك مع سائرها في معركة حامية ، ومازال بها حتى صرعها جميعاً ، وبذلك جنب نفسه خطرها ؛ ثم انطلق يعدو وكأنه كوكب منقض » !

ومقابلة الشعر بهذا النقد تُفضي بنا إلى هذه الحقيقة ، وهي أن الناقد لم يفعل شيئاً أكثر من نثر الأبيات نثراً ليست له من غاية سوى رصد معانيها المباشرة ، وذلك على الرغم من انبثاث كثير من الرموز في لغة الأبيات وصورها ومعانيها ، وهي رموز من شأنها ، حين نتأملها ، أن تجعل من وصف الثور في هذا الشعر وغيره من أشعار الجاهليين حيواناً خاصاً ، ومن أحداث صيده شعائر موغلة في القدم ، فالثور لا يموت ولا يصاد في هذه القصص الشعرية أبداً ، وصفاته مناقضة تماماً لصفات الصائد الذي يسعى إلى قتله .. وأحداث صيده تبدأ بطلوع الشمس ، وتنتهي بغروبها .. وهذه كلها كما قلت رموز تحتاج إلى تفسير .

ولدينا مثل آخر ، أبيات من قصيدة للحادرة فيمن يسميها « سمية » اقتطعها الناقد من سياقها في القصيدة اقتطاعاً :

بكـــرت سميـــــةُ بكـــرةً فتمتّــــع
وغــــدت غـــدو مفـــارق لم يـــربـــع

وتـــــزودت عيني غـــــداة لقيتهـــــا
بلـــوى البنينـــة نظـــرة لم تُقلـــع

وتصــــدفت حتى استبتـــك بـــواضـــح
صلت كمنتصب الغـــــزال الأتلـــــع

وبمقـــلـتي حـــوراء تحسب طـــرفهـــا
وسنـــان ، حـــرّةِ مستهـــل الأدمـــع

وإذا تنـــــازعــــك الحـــديث رأيتهـــا
حسنـــا تبسمُهـــا لـــذيـــذ المكـــرع !

« فالحادرة لا يقـوى على كتمـان لوعتـه ولهفته لفـراق صاحبته » « سمية » حين رآها عازمة على الرحيل ، مقبلة عليه في تصميم ، مفتونة بأحلام الرحلة المقبلة ، والموطن الجديد ، ناسية ذكرياتها معه وكأنها لم تقابله ولا عرفته ولا قضت معه أوقاتاً سعيدة ، بينما وقف هو يلقي عليها نظرات الوداع ، يتأمل وجهها ، ولا يغض الطرف عنها ، ومضى يصف فتنته بجيدها الرشيق ، وعينيها الحوراوين بنظراتهما الساحـرة الفـاترة ، ووجههـا المشرق ، وحديثهـا العذب ، وبسمتهـا الرقيقة ، وريقها الطيب العطر » .

وهذا نقد انطباعي لا يفيد في تفسير القصيدة ولا يسهم في الكشف عن غرضها الذي يتخفى وراء الغزل ويتراءى للقارىء من خلال صوره ومعانيه ومواقفه ـ وفي عبارة أُخرى إن الغزل هنا ليس غاية في ذاته ولكنه وسيلة يستغلها الشاعر في التعبير عن مأساة قومه بسبب الجدب الذي نزل بديارهم ، متخذاً من «سمية» رمزًا على هذه العوامل الخفية التى كان الوثنيون من الجاهليين يعتقدون بدورها في إحداث الجدب أو إنزال الخصب بالديار وقتما تشاء ـ وقد قام الشاعر ، لتحقيق ذلك ، ببناء قصيدته بناءً خاصا يتألف من ثلاث لوحات متكاملة :

الأولى : لوحة الغزل ، وقد رسم فيها لـ «سمية» صورة تبرز

جمال وجهها ووضاءته على نحو ما يشخصه انتصاب جيدها ، وحور عينيها وعذوبة ريقها .

والثانية : لوحة الفخر ، وهي لوحة يقصد الشاعر فيها إلى البراءة من كل ما يشينه أو يشين سلوك قومه ، على طريقة الجاهليين حين يعمدون إلى تصفية صفاتهم من كل ما تأباه تقاليد البيئة وتدينه أعرافها القبلية والخلقية والاجتماعية .

واللوحة الثالثة ، وصف مأساة هؤلاء القوم بعد رحيل «سمية» عنهم ، فقد أصاب الجدب ديارهم وأهزل دوابهم ، وأضنى السفر ومتابعة الانتقال قواهم .

وقد حرص الشاعر على أن يبث في هذه اللوحات الثلاث عناصر بعينها جعلت منها لوحات رامزة ومتكاملة ، أولها حرصه على إبراز صفة تمتاز بها «سمية» من غيرها من النساء ، هي عذوبة ريقها التى راح يؤكدها ويشخصها في صورة ممتدة يقيم فيها صلة بين ريقها في صفائه وطيبه ، وعذوبة الماء الذي تدره سحابة طرية ليلاً في مستنقع دقيق الحصى يطيب فيه الماء ويصفو ، تمامًا كما يدر الحالب اللبن من ضرع الناقة ، وهذا الماء الذي يشبه في عذوبته ونقائه ريق صاحبته ، يبلغ في كثرته مبلغ السيل الذي ينحدر من كل ناحية فيجري ماؤه في أصول الأشجار جميعًا !

إن المفتاح إذن إلى فهم القصيدة وتفسير رموزها المتخفية في اللغة والصور والمواقف ، يكمن في حقيقة الصلة القائمة في القصيدة بين الغزل ومعاني القصيدة ، أو بين سمية وقومه ،

وهي صلة تتراءى من خلال عناصر الخصوبة التى تتمثل في ريق صاحبته ، وماء السحابة وخصوبة النبات حين تقيم «سمية» هذه في ديارهم ، كما تتراءى في معاناة هؤلاء القوم وضياعهم بسبب ما أصاب ديارهم من جدب ونزل بدوابهم من هزال بعد رحيلها عنهم .

(٢)ـ وحين نترك هذا الاتجاه الانطباعي في قراءة الشعر القديم إلى منهج النقد العلمي ، فإننا ننتقل بذلك إلى لون جديد من النقد الذي يقوم على أصول علمية وقواعد ثابتة لم يعرفها النقد العربي الحديث من قبل ، وهو منهج وفد على البيئة المصرية خاصة في أوائل النصف الأول من القرن العشرين ، وبالضبط عند إنشاء الجامعة المصرية القديمة ، على أيدي طائفة من المستشرقين الذين دُعوا للتدريس في هذه الجامعة الناشئة ، وعلى رأسهم الأستاذ «كارلو نالينو» أستاذ الآداب العربية القديمة ، ومؤلف الكتاب المشهور الذي استوحى فيه تطبيق هذا المنهج :

(**تاريخ** الآداب العربية من الجاهلية إلى عصر بني أُمية) .

ويجدر بنا أن نقف في هذه المحاضرة عند أمرين :

الأول : مفهوم هذا المنهج وطبيعته العلمية الصارمة ، والآخر أثر هذا المنهج في الدراسات الحديثة التى قامت حول الشعر القديم وقيمتها العلمية .

وينبغي ، لكي نحدد مفهوم هذا المنهج النقدي على وجه صحيح ، أن نلم بالأسباب التى مهدت لنشأته واتجاهه هذه

الوجهة العلمية الصارمة ـ وتتحدد هذه الأسباب في إيجاز شديد ، في أن العلم التجريبي نما نموًّا عظيمًا في النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص ، مما نتج عنه إفلات زمام المجتمع من الأدب وإفساح الطريق لسيطرة العلم على العقول من خلال ازدهار الصناعات واتساع الثروات ـ وفي اختصار إن ازدهار العلم التجريبي وما أنتجه من صناعات قد جنح بالعقل الإنساني ناحية المادية ، فنضب معين المثالية والروحية التى كانت تلهم الأجيال السابقة وتحملها على احترام الإنسانية ، وسقط المثال الرومانتيكي الحالم ليحل محله المثال الواقعي الصارم ، ولكن الأدب لم يستسلم ، على الرغم من ذلك ، لغزو العلم التجريبي ، وإنما سعى إلى استرداد مكانته عن طريق استيعاب مناهج العلوم التجريبية ذاتها استيعابًا أنتج جنسين أدبيين جديدين هما : النقد العلمي ، والقصة الطبيعية .

وتتلخص فكرة منهج النقد العلمي في السعي إلى استخلاص قوانين عامة تحكم الظواهر الأدبية والفنية في نشأتها وتطورها ، تنبثق من قانون الحتمية العلمية وتدور في فلكه ، وقد بلغ هذا المنهج غايته في كتابات الناقد الفرنسي المعروف «هيبوليت تين» ، فاتخذ فيها شكل نظرية محددة تقوم على ثلاثة أصول عامة يتحدد على أساس تفاعلها طبيعة الفن والأدب بعامة هي : الجنس والبيئة والعصر .

ويقصد «تين» بالجنس تلك الخصائص الفطرية التى تميز

مجموعة من الناس انحدرت من أصل واحد ، فإذا أخذنا جنسًا بشريًا كالجنس السامي أو الآري وجدناه يتميز بخصائص فكرية تصبغ إنتاجه العقلي والفلسفي والفني مهما تصرفت بأبنائه البيئات ، ومهما توزعتهم نظم الحكم المتنوعة ، ومهما اختلفت فيهم درجة المدنية .

وتنطوي البيئة في نظرية «تين» على بيئات مختلفة ، طبيعية وسياسية واجتماعية وعلمية «ثقافية» ، وإذا كانت البيئة الطبيعية تتميز بدوام تأثيرها ، فإن غيرها من البيئات الأخرى يتغير تأثيرها بتغير ظروفها : فحال الثورات السياسية غير حال الاستقرار ، وحال الحياة العلمية يتغير من عصر إلى عصر ، ويختلف لذلك تأثيرها على الجنس البشري تبعًا لما تحرزه من تقدم وتطور .

ويقصد بالعصر تلك القوة الموجهة ، أي ذلك التطور الذي تحقق في الماضي ، وما يحدثه من تأثيرات في الحاضر ، وفي عبارة أُخرى إن العصر في هذه النظرية يعني التراث الثقافي والأصول الفنية التى ورثتها الأجيال الحاضرة من الأجيال الماضية ، واتخذت منها نماذج تحاكيها وتطورها لتنشىء منها شيئًا جديدًا .

ويعد منهج النقد العلمي من أقدم المناهج التى وفدت على البيئة العربية في النصف الأول من القرن العشرين على يدي «نالينو» أستاذ الآداب العربية في الجامعة المصرية القديمة كما قلنا ، وقد كان طه حسين من تلاميذه الذين سمعوا منه وأخذوا

عنه ، وفتنوا بمنهجه العلمي في دراسة الأدب العربي القديم ، فتنة عبّر عنها بقوله في تقديمه لكتاب نالينو :

«والذين يقرأون هذا الكتاب الذي أقدمه اليوم إلى القراء المتأدبين يحسن بهم أن يقرأوا ما كان يدرس لشبابنا في ذلك الوقت من أدب في معاهدنا ومدارسنا على اختلافها ، ليقدروا الفرق الهائل بين ما كان الأستاذ «نالينو» يلقي علينا في الجامعة ، وبين ما كان يلقى علينا في المدارس والمعاهد ، وأثر هذا الفرق في تطور حياتنا العقلية ، وفي تطور تصورنا الأدب العربي قراءة وفهمًا وإنتاجًا ، فلأول مرة درس لنا الأدب العربي درسًا منظمًا ، وألقى في رُوعنا أن الشعر العربي لا يختلف باختلاف فنونه التقليدية مدحًا ورثاءً ووصفًا وهجاءً ونسيبا وتشبيبًا فحسب ، وإنما يختلف باختلاف موضوعاته التى قيل فيها ، وظروفه التى أحاطت به حين قيل ، والمؤثرات المختلفة التى أثرت في قائليه وفي سامعيه أيضًا ، فلأول مرة ألقى في رُوعنا ما كان للسياسة من آثار دقيقة عميقة في نشأة فنون مختلفة من الشعر العربي في العصر الإسلامي أيام الخلفاء الراشدين وأيام بنى أُمية ، وألقى في رُوعنا الفرق بين الشعر التقليدي وبين الشعر الذي استحدثته السياسة الإسلامية في العراق ، وبين النسيب التقليدي القديم ، والغزل الذي استحدثه النظام الاجتماعي الإسلامي في الحجاز ، وبين الغزل المحقق الذي نشأ في حواضر الحجاز والغزل العذري النقي الذي نشأ في البادية العربية في الحجاز ، ونجد والعراق ،

ثم لأول مرة تعلمنا أن الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه ، لأنه إما أن يكون صدى من أصدائها ، وإما أن يكون دافعًا من دوافعها ، فهو متصل بها على كل حال ، وهو مصور لها على كل حال ، ولا سبيل إلى درسه وفقهه إلا إذا درست الحياة التى سبقته فأثرت في إنشائه ، والتى عاصرته فتأثرت به وأثرت فيه ، والتى جاءت في إثر عصره فتلقت نتائجه وتأثرت بها ، فللأدب مظهران إذن : مظهره الفردي لأنه لا يستطيع أن يبرأ من الصلة بينه وبين الأديب الذي أنتجه ، ومظهره الاجتماعي لأن هذا الأديب نفسه ليس إلا فردًا من جماعة ، فحياته لا تصور ولا تفهم ولا تحقق إلا على أنه متأثر بالجماعة التى يعيش فيها ، هو في نفسه ظاهرة اجتماعية فلا يمكن أن يكون أدبه إلا ظاهرة اجتماعية ...»

ومراجعة تراث طه حسين في دراسة الشعر القديم عامة تطلعنا على هذه الحقيقة وهي أنه تلقى هذا المنهج من أستاذه تلقيًا خاصا ، يتمثل في حرصه على أن يخلّصه من عناصره العلمية الصارمة المتمثلة في الدعوة إلى كتابة ما يسمى «بالتاريخ الطبيعي لفصائل الأدباء» وتفسير نشأة الأجناس الأدبية وتطورها تفسيرًا علميًا تجريبيًا ، وفي عبارة أُخرى إن طه حسين قد قصد إلى إعادة صياغة هذا المنهج صياغة جديدة جعلت منه منهجًا صالحًا لدراسة الأدب العربي وتحقيق حلمه في كتابة تاريخه ، وذلك بالمزاوجة بين النزعة العلمية والنزعة الفنية ، وقد عبر عن هذه الغاية تعبيرًا واضحًا في قوله :

«إن تاريخ الآداب يجب أن يتجنب الإغراق في العلم ، كما يجب أن يتجنب الإغراق في الفن ، وأن يتخذ لنفسه بين الأمرين سبيلاً وسطًا» !

وقد عمد طه حسين لتحقيق هذا السبيل الوسط إلى تحديد مفهوم جديد لعنصر العلم في هذه الصيغة النقدية المقترحة ، يتلخص في الدعوة إلى استكشاف النسخ المخطوطة وتحقيقها ، ودراسة النصوص من الوجهة اللغوية الصرفة وتوثيق نسبتها إلى لغة العصر الذي تنسب إليه ، والتماس شخصيات الكتّاب والشعراء والعلماء في آثارهم وآثار غيرهم من المعاصرين لهم واللاحقين بهم ، بل آثار الذين سبقوهم فمهدوا لوجودهم وتفوقهم ، وأعدوا المؤثرات المختلفة التى عملت في تكوين أمزجتهم وطبائعهم ، ثم يجتهد بتحقيق الصلة بين الكاتب أو الشاعر وعصره وبيئته وجنسه ، وفي تحقيق ما بينه وبين هذه المؤثرات من تفاعل .

أما العنصر الفني الذي دعا طه حسين إلى المزاوجة بينه وبين هذه العناصر العلمية في الصيغة النقدية الجديدة ، فيستمده من تراث النقد العربي القديم من ناحية ، وذوقه الخاص وثقافته الواسعة عربية وأجنبية من ناحية أُخرى .

ولا يتسع الوقت المخصص لهذه المحاضرة لمراجعة الدراسات الخصبة التى أدارها طه حسين حول الشعر العربي القديم من خلال هذا المنهج في صيغته الجديدة ، لكثرتها وتنوع مادتها النقدية والأدبية ، وخصوبة نتائجها العلمية ، وحاجتها

إلى وقت وجهد لا أظن أنّا قادرون عليه الآن ، مكتفين في هذه المناسبة بإشارة موجزة إلى كتاب طه حسين «مع المتنبي» وهو دراسة خصبة أعمل فيها المنهج العلمي في صيغته الجديدة إعمالاً أثار قضايا وحل مشكلات ، ويعنينا في هذه المحاضرة أن نلم بالأصول العامة التى أقام عليها دراسته ، ويمكن تلخيصها في ثلاثة أصول نبعت جميعها من غاية عامة هي كتابة سيرة تاريخية وفنية لحياة المتنبي وأشعاره :

الأول : رصد حياة المتنبي في البيئات المختلفة التى اتصل بها في العراق والشام ومصر رصدًا تاريخيًّا وفنيًّا .

والثانى : توثيق الصلة بين الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية في هذه البيئات وبين حياة المتنبي وفنه توثيقًا يفضي إلى استخلاص صورة لحياته وشخصيته من أشعاره ، وبيان أثر هذه البيئات على فنه الشعري .

والثالث : المزاوجة بين الرصد التاريخي والتحليل الفني لشعر المتنبي تحليلاً عاما يقصد إلى اصدار الأحكام التقويمية عليه من وجهة نظر تراثية .

وقد قام طه حسين لتشييد هذا البناء التاريخي والفني للمتنبي بمصاحبة الشاعر في حياته في العراق في كنف حكام الولايات المختلفة الذين ارتبط بمديحهم ، وبيان أثر البيئة العراقية التى كانت تموج بالثورات موجًا على شخص المتنبي وأشعاره على نحو ما تتمثل في حدّته وميله إلى الثورة ، ومبالغاته في المديح ، مستغلا هذا كله في تفسير نشأة المتنبي وغموض

نسبه ومناقشة دعوى تنبئه واتخاذه منذ هذه الفترة من حياته مذهبًا خاصا في مديح حكام الولايات من غير العرب بنسبتهم إلى جدود من المعاني والمفاخر وأدوات الحرب كالسيف والرمح ، على نحو ما نجد في رده على المتشككين في صحة نسبه في قوله من أبيات طويلة :

أنا ابن من بعضه يفوق أبا الـ باحث ، والنجل بعض من نجله
وإنما يذكر الجدود لهم من نفروه وأنفدوا حيله
فخرًا لعضب أروح مشتمله وسمهري أروح معتقله

○○○○○

أنا الذي بيّن الإله به الـ أقدار ، والمرء حيثما جعله
جوهرة يفرح الكرام بها وغصة لا تسيغها السفله
إن الكذاب الذي أكاد به لأهون عندي من الذي نقله !

ومصاحبته في الشام في كنف سيف الدولة ، وبيان أثر البيئة الثقافية في حلب التى كانت تموج باللغويين والفلاسفة والشعراء والمتكلمين على أشعاره وسلوكه ، ورصد صلته بسيف الدولة ، أميره المفضل ، وما أنتجته هذه الصلة من شعر في وصف انتصارات الأمير العربي وتسجيل مفاخره ، وسببته للمتنبي من غيرة وحسد اضطرّاه أخيرًا إلى الهرب من حلب إلى الفسطاط في مصر حيث كافور الأخشيدي . وقد أطال طه حسين من وقفته عند حياة المتنبي وفنه في البيئة الجديدة ، بيئة الفسطاط واصفًا مشاعره النفسية المضطربة التى وفد بها على كافور ، وما لقيه في كنفه من خديعة حملته على التأمل في حياته

ومراجعة نفسه في شعر تكثر فيه أبيات الحكمة ، ودفعته دفعًا إلى التفكير في العودة إلى سيف الدولة ، وما تمخضت عنه هذه المحاولة من قتله وهو في الطريق إليه .

وقد تأثر بهذا المنهج العلمي في صيغته الجديدة كثير من الدارسين المحدثين من جيل طه حسين وتلاميذه ، بدرجات متفاوتة وفي أشكال مختلفة ، لانكاد نستثنى من ذلك أحدًا ، وقد اتخذ هذا التأثر أشكالاً ثلاثة هي : الصدور المطلق عن هذا المنهج في صيغة طه حسين الجديدة ، خاصة من تلاميذه وعلى رأسهم شوقي ضيف الذي سار على دربه فى كتابة تاريخ فني للشعر العربي القديم ، ومزج العناصر العلمية بالعناصر الفنية والإلحاح على ظواهر بعينها تميز الشعراء المجيدين وتطبع نتاجهم الفني بطابعها ، ومن هؤلاء عباس محمود العقاد الذي حرص على الصدور عن هذا المنهج في كل ماكتبه تقريبًا عن الشعر القديم والحديث فهو يطبقه في دراسته عن «شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي» ، ودراسته عن ابن الرومي وأبي نواس ... ويلح في دراسة الشعر القديم خاصة على توثيق الصلة بين العاطفة والصدق بوصفهما عنصرين متلازمين وضروريين لتحقيق الجودة الفنية ، وبينهما وبين شخصية الشاعر ونفسيته وظروف بيئته الخاصة والعامة ، وبين هذه العناصر جميعًا ولغة الشعر وأساليبه وصوره ومعانيه . ولعل أبرز عناصر هذا المنهج التي سيطرت على دراسات العقاد هى

التماس شخصية الشاعر في شعـره ، أو ما يسميـه شعر الشخصية :

«فالشاعر الذي لايعبر عن نفسه صانع وليس بذي سليقة إنسانية ، فإذا قرأت ديوان شاعر ولم تعرفه منه ، ولم تتمثل لك شخصية صادقة لصاحبه ، فهو إلى التنسيق أقرب منه إلى التعبير» !

ويتمثل الشكل الثالث الذي آل إليه تطبيق هذا المنهج في دراسات المحدثين في تفكيكه إلى عناصر واتخاذهم من كل عنصر أساسًا لمنهج جديد ، فظهرت الدعوة إلى المنهج الاجتماعي ، والمنهج البيئي (الاقليمي) والمنهج التاريخي والمنهج النفسي ، وكلها عناصر تؤلف البناء المتكامل للمنهج العلمي .

ولايتسع الوقت لنقد هذا المنهج في صيغته المتكاملة أو في أشكاله الجديدة التي آل إليها نقدًا مفصلاً ، مكتفين بالإشارة إلى عيب هذا المنهج والمناهج التي خرجت منه المتمثـل في انصراف الدارسين إلى العناية بحياة الشاعر دون شعره ، واتخاذهم من الشعر وثيقة سياسيـة واجتماعيـة وثقافيـة وحضارية ونفسية على حياته وشخصـه وبيئته وعصره في تفاصيلها المختلفة ، مع أن الشعر ، أكثر من أي فن آخر ، من صفاته الأساسية أنه يعلو على الواقع الثابت ، وقيمته العظيمة تكمن في «اسطاطيقا اللغة» التي تميزه من غيره من الفنون الأخرى ، ومن ثم فإن هذا النص اللغوى لاتشغله العناية بتسجيل الواقع في صورته المادية الحقيقية ، ولاتعنيه حكاية

الأحداث التاريخية من حيث هى تاريخ ، ولكن يعنيه أن ينشيء عالمًا مقابلاً لعالم الواقع يعبر من خلاله عن رؤى بعينها في واقع الحياة من حوله ، يتوسل إليها بطاقات لغوية وصور فنية وموسيقية هى عناصر للعمل الشعري الجيد من شأنها أن تجعل من القصيدة في صورها وأخيلتها وأساليبها الفنية بناء لغويا جماليا تثري رموز اللغة معانيه وتعمق إحساس القاريء بجماله الفني ، وتجعل من «الأنا» التي يصدر عنها الشاعر في قصائده شيئًا آخر غير «الأنا» التي يعيش بها في مجتمعه ، كما تجعل من رؤية الفنان ومواقفه كما تتراءى لنا من خلال نتاجه شيئًا ضعيف الصلة بواقعه في صورته المادية ، وفي اختصار إن الشاعر لاينقل إلى قارئه صورة للواقع كما هو في حقيقته ، ولكنه يصدر عنه ، وإذا كان الشاعر يعبر عن هذا الواقع كما يتراءى له من خلال أحاسيسه الذاتية فإن الذين يتلقون فنه يرونه بدورهم رؤى تتخالف وتتمايز باختلاف ذواتهم وتمايزها . ومغزى ذلك أن سيرة الشاعر التي نستخلصها من شعره ، وشخصيته التي تتراءى للقاريء في مرآته ، ليست هي السيرة التاريخية أو الشخصية الحقيقية .

(٣) وعلى الرغم من أن الدعوة إلى النقد النفسي قد خرجت في بداياتها الأولى ، من عباءة المنهج العلمي على نحو ما عبر عنها سانت بيف في قوله :

« إن النقطة الجوهرية في حياة كاتب كبير أو شاعر عظيم هي فهم واحتواء وتحليل هذا الرجل بأكمله في الوقت الذي تتسابق

فيه عبقريته وموهبته وتربيته وثقافته والظروف المحيطة به ، لتدفع به إلى إنتاج أول عمل أدبي له .

وإذا ما فهمت الشاعر في تلك اللحظة الحرجة ، واستطعت أن تحل تلك العقدة التي سوف يرتبط بها منذ ذلك الوقت كل ما يدور في نفس الكاتب أو الشاعر ، وإذا ما وجدت مفتاح تلك الحلقة الغامضة التي تربط حياته الثانية المشعة البراقة ، بحياته الأولى المظلمة المكبوتة ، والمهجورة ، تلك التي يحاول باستمرار أن يمحو ذكراها ، فإنك تستطيع حينئذ أن تقول إنك تمتلك شاعرك وأنك تفهمه ..... » !

فإن الدارسين العرب قد أداروا تجاربهم النقدية في دراسة الأدب دراسة نفسية انطلاقًا من وجود صلة وثيقة بين الأدب وعلم النفس في صورته العلمية ، وهي صلة تتجلى من خلال مظاهر مشتركة بينهما تتمثل في أن موضوع تجاربهما هو الإنسان نفسه : حياته ونفسيته وسلوكه وعواطفه وآماله وآلامه .... وقد اتخذت هذه التجارب النقدية ثلاثة اتجاهات متمايزة :

الأول : استخدام النظريات النفسية في تفسير الأعمال الأدبية والكشف عن رموزها ، على نحو ما يتجلى في كتابات مهدي علام عن تعقد وجدانات المتنبي في بعض قصائده في سيف الدولة خاصة ، ومحمد خلف الله أحمد في ملاحظاته النفسية على دراسة الأدب بين القدامى والمحدثين ، وعز الدين اسماعيل في التفسير النفسي للأدب ...

ومن النماذج الدالة على هذا الاتجاه من التفسير النفسي تعليل عز الدين اسماعيل ورود هذه الصورة في بيت ذي الرمة :

ما بال عينيك منها الدمع ينسكب
كأنه من كُلى مفرية سرب

بأنه « من الخطأ التعامل مع صورة هذا البيت على أساس معناه الظاهر المباشر (وهو الخطأ الذي وقع فيه النقاد القدماء والمحدثون حين عابوا على ذي الرُّمة قبح صورة الكلى المفرية وتشبيه عين الخليفة بها في غرض المدح) ، وإنما يجب البحث عن المخزون اللا شعورى لدى الشاعر الذى أوحى بتلك الصورة ... » فمن الجائز أن يكون ذو الرمة وهو ابن الصحراء وشاعرها ، قد تعرض يومًا ما لعطش شديد وعندما هرع الى قرابه ليرتوى وجد أن خوارزها قد فسدت ، وأن الماء قد تسرب منها !

وبذلك تكون صورة الكُلى المفرية شيئًا محفورًا في وجدان الشاعر وليست مجرد صورة عقلية أراد ذو الرمة أن يصف بها عين الخليفة التي يقال إنها كانت تدمع أبدًا !

والثانى ، دراسة عملية الإبداع الفني ذاتها عن طريق تتبع خطوات إنشاء الأدباء لأعمالهم الأدبية . ولدينا من هذا النوع من الدراسة النفسية للأدب محاولة وحيدة لمصطفى سويف حاول فيها التقنين لعملية الإبداع الفني في الشعر عن طريق منهج تجريبي موجه في صورة أسئلة إلى الشعراء ، زاوج فيها

بين إجاباتهم عنها وتحليل مسودات قصائدهم الشعرية ، متخذًا من هذه وتلك وسائل لوضع قانون عام يحكم هذه العملية من الإبداع الشعري .

والثالث : استغلال نظريات علم النفس المرضى في استخلاص صور لشخصيات الأدباء من أعمالهم الأدبية ، عن طريق تفسير هذه الأعمال تفسيرا يكشف عن الجوانب المكبوتة من عواطفهم ، المحبوسة في أعماق اللاوعى ، وهي مشاعر وأحاسيس ورغبات لاتجد لها من وسيلة تتحرر بها من سجنها وتخرج إلى عالم الوعي إلا بالتخفى في الصور واللغة والإشارات منشئة عوالم فنية تموج موجا بالرموز المعقدة .

وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من مقولة كثيرة الورود في أصول علم النفس التجريبي هي أن الفنان إنسان مريض أو بلغة علم النفس المرضى إنسان عصابي ! وأن ماينتجه من أعمال إبداعية ليست سوى وثائق يؤدي تحليلها ودراستها الى تشخيص حالته ولذلك فإن هذا النوع من النقد النفسي يتركز دائما حول طوائف بعينها من الأدباء هم الذين ينفردون بأنماط بعينها من السلوك ، أو يعانون من عاهات جسمية تباعد بينهم وبين معاصريهم !

ولدينا من هذا النوع من النقد دراسات عديدة تدور جميعها حول طائفة بعينها من الشعراء الذين كثرت حكايات القدماء عن شذوذ سلوكهم وغرابة أطوارهم من أمثال : بشار ، وأبي نواس ، وابن الرومي ، وهي دراسات انشغل مؤلفوها

بتشخيص أمراض أصحابها ورصد أسباب هذه الأمراض عن طريق تحليل أشعارهم وإخضاعها لقواعد علم النفس التجريبي .

ومراجعة يسيرة لكتابين حول «أبي نواس» تؤكد لنا زيف هذا الاتجاه وتعسفه في دراسة نتاج الشعراء وتفسيره تفسيرا غريبا ، الأول للدكتور النويهي وعنوانه «نفسية أبي نواس» والآخر للأستاذ العقاد وعنوانه : «أبو نواس ، الحسن بن هاني» : دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي» .

ويظهر من عنواني الكتابين أن موضوعهما واحد هو دراسة أبي نواس دراسة نفسية من أشعاره ، وعلى الرغم من أن المؤلفَين يصدران عن منهج واحد هو منهج علم النفس المرضى فأنهما يتناقضان في تشخيص أمراضه النفسية ، فأما العقاد فيرد معاناة أبى نواس إلى «مرض النرجسية» الذي يراه قد انتج ظواهر مرضية مختلفة معروفة في علم النفس . وأما النويهي فيرد أمراض أبي نواس وشذوذه إلى مايعرف في علم النفس بعقدة أوديب ، ويراها أيضا أنتجت أنماطا من الشذوذ ! في سلوكه وتفكيره تولدت منها أمراض نفسية مدمرة ! ولعل الشيء الذي يتفق فيه الناقدان اتفاقا تاما هو إيمانهما بمرض أبي نواس وشذوذه وأنهما معنيان بكتابة سيرته واستخلاص صورة لشخصيته من أشعاره وفى عبارة أخرى إن قيمة شعره رهينة بما يقدمه من معلومات عن شخص صاحبه ونفسيته !

(٢)

وحين نترك هذه المجموعة من المناهج التي توثق من الصلة بين العمل الأدبي وصاحبه أو تسعى إلى كتابة سيرة حياته أو تشخيص أمراضه النفسية من أعماله متخذة من النتاج الأدبي وثائق تاريخية ونفسية ومرضية وسياسية واجتماعية .. فإننا ننتقل في الحقيقة إلى مجموعة أخرى جديدة من مناهج نقد الشعر تحرص على الاحتفال بالنص في ذاته ، ودراسته مستقلا عن ظروف البيئة وحياة الشاعر ونفسيته ، وفي اختصار مناهج تعنى بالدراسة التحليلية والتفسير الجمالي للشعر بوصفه كائنا مستقلا له حياته وعالمه الخاص !

ولاتتسع هذه المناسبة لمتابعة نشأة هذا الاتجاه النقدي في الآداب الغربية ، أو انتقاله الى النقد العربي الحديث وأشكاله المختلفة التي تجلى فيها هنا أو هناك فقد نشأ مثل غيره من المناهج الأخرى ، بوصفه رد فعل للاتجاهات النقدية السابقة التي أسرفت في إقامة صلات بين العمل وصاحبه وظروف الحياة من حوله وأهملت الدراسة الفنية للنصوص إهمالا عراها من كل قيمة جمالية . واتخذ هذا الاتجاه في دراسة الشعر القديم خاصة ثلاثة مذاهب هي :

(١) التفسير الفني ، (٢) والتفسير الجمالي ، (٣) والتفسير اللغوي .

(١) ويتجلي التفسير الفني بصفة خاصة في دراسات طائفة من النقاد يحرصون على المزاوجة بين الدراسة الموضوعية والتحليل الفني مزاوجة منتجة ، لا تغلب جانبًا على آخر إلا بمقدار ما

يسهم في إنارة العمل الأدبي ويكشف عن معانيه ويفسر رموزه .

وقد تبنى الاتجاه الفني طائفة من تلاميذ طه حسين نخص بالذكر منهم اثنين من النقاد المعروفين هما : الدكتور محمد مندور والدكتور عبدالقادر القط اللذين حرصا في دراساتهما التطبيقية المختلفة على النظر إلى النص الأدبي بوصفه بنية فنية أولاً ، وظاهرة حضارية ثانيًا ، ومن ثم فقد عُني هذان الناقدان بالتحليل الفني الذي يتناول النص الشعري في جانبه الفني المؤلف من اللغة والأساليب والصور والموسيقى ، والمزاوجة بينه وبين جانبه الموضوعي في أفكاره وقضاياه التى يثيرها صاحبه من خلال بنيته الفنية ذاتها ، وقد مهد ذلك ، على أيدي الذين ساروا على طريقهم ، لتطور هذه العناية الفنية بالنص الشعري بصورة لم تعرف قبل هذين الناقدين في التراث النقدي الذي كان يسيل سيلاً على أقلام الدارسين الآخرين للشعر القديم ، ولعلنا واجدون في هذا النص الذي نجتزئه اجتزاءً من كتابات الدكتور مندور ما يلقي ضوءًا على طبيعة هذا الاتجاه الفني في تفسير الشعر ، فيقول :

«إن الأدب هو العبارة الفنية عن موقف إنساني عبارة موحية ، واللفظ عندئذ لا يستخدم للعبارة عن المعنى ، بل يقصد لذاته ، إذ هو في نفسه خلق فني ، فمن اليسير مثلاً أن نقول : «إن وقت الظهيرة قد حان فتؤدي المعنى الذي نريد أن ننقله إلى السامع ، ومع ذلك يقول الأعشي :

«**وقد انتعلت المطيُّ ظلالها**» للعبارة عن نفس المعنى ، فنحس لساعتنا أن عبارته عبارة فنية ، قصد منها إلى خلق صورة رائعة لا إلى أداء فكرة ، وكذلك نستطيع أن نقول : «**وسارت الإبل في الصحراء عائدة من الحج**» كما يقول ابن قتيبة ، وكما يريد أن نفهم من قول الشاعر : «**وسالت بأعناق المطِّي الأباطحُ**» ، ولكن عبارة الشاعر عبارة فنية قصد منها إلى نشر ذلك المنظر الجليل أمام أبصارنا ، منظر الإبل قادمة من مكة متراصة متتابعة في مفاوز الصحراء ، وكأن أعناقها أمواج سيل تدفق ؛ وقد نصف الصحراء بأنها جرداء تُمِلُّ عابريها ، وأما الشاعر فيقول : «**وغبراء يقتات الأحاديث ركبُها**» ! .

(٢) ونستطيع ، دون الدخول في تفاصيل معقدة ، أن نلخص مفهوم الاتجاه الجمالي في تفسير الشعر القديم في أن النص الشعري ليس وثيقة اجتماعية أو نفسية يدونها الشاعر ، وإنما هو عالم موضوعى قائم بذاته ، ووحدة تخيلية ، وأن الشكل والمضمون في هذا العمل ليسا مادة ووعاء منفصلين ، يفكر الشاعر في كل منهما بمعزل عن الآخر ، ولكنهما يمتزجان ويتفاعلان عند الأديب في آن واحد ، ومن ثم فإن دراسة هذا النص الشعري توجب عزله عن الظروف الخارجية سواء أكانت موضوعية تتصل بالحياة والناس والطبيعة ، أو النظر فيه بوصفه بناءً لغويًا خالصًا ، وتفسره بوصفه مستودعًا لمعاني ومواقف فكرية . وقد تباينت محاولات النقاد لعزل النص الشعري ودراسته في ذاته في التجارب النقدية المختلفة منذ

الستينـات حتى اتجه الدكتور مصطفى ناصف بدراسة الشعر القديم في هذا الطريق اتجاهًا صاغ من المحاولات التى سبقته منهجًا متكاملاً في جانبيه النظري والتطبيقي .

وفيما يتصل بالأساس النظري ، فقد ألف كتابًا بسط فيه فكرته هـو كتاب «دراسـة الأدب العربي» ، وقـد خصصه لموضوعين متكاملين هما : رصد مناهج دراسة الأدب القديم التى كانت سائدة في الوقت الذي سبق تأليف الكتاب ، والبحث عن منهج جديد لدراسة الشعر ، متميز من المناهج السائدة .

وفيما يتصل بالموضوع الأول ، فقد بسط القول في نقد المنهج التأثري والمنهج النفسي والمنهج الاجتماعي والتاريخي بسطًا انتهى منه إلى تأكيد حقيقة بعينها هي عجز هذه المناهج عن مواجهة النص الشعري مواجهة منتجة ، وقصورها عن تفسيره وعجزها عن قراءة رموزه .

وينطلق فيما يتصل بالبحث عن منهج جديد ، من فرض بعينه هو تأكيد فكرة الكيان المستقل للقصيدة الشعرية ، واتخاذه طريقًا إلى تحديـد طبيعة ومقـومات المنهـج الذي يفترضه ، وهو منهج يشتقه من مقومات العمل الشعري ذاته ، ويسميه «المنهج الاسطاطيقي» ، أو الجمالي ، ويحسن بنا لكى نتبين طبيعة هذا المنهج ونلم بعناصره المختلفة أن نضم هذه النقول التى نجتزئها اجتزاء من كتابه ، بعضها إلى بعض لنؤلف منها تصورًا متكاملاً .

-« إنه ما دام الفن كيانًا مستقلاً ، فهو وفقًا لهذه النظرية متميز

بنفسه عن سائر الأنظمة الفكرية والاجتماعية ، ولذلك ينبغي أن يقاس بمقاييس خاصة توافق طبيعته ، فنحن لا نقرأ القصيدة من أجل أن نبحث فى التجارب الحقيقية التى مرت بالشاعر ، ذلك أن القصيدة ربما لا تصدر عن تجربة ، وربما لا يكون وراءها مشاعر في حياته الواقعية ، والشاعر على كل حال يغير من تجاربه ومشاعره ويحولها إلى مادة جديدة ، فضلاً عن أنه يستعمل عواطف لم يمارسها قط ، فإذا قرأنا القصيدة وجب علينا أن نتذكر أن عواطف صاحبها ليست هي ما نقرؤه ونفهمه ، القصيدة ليست تعبيرًا تلقائيًّا كالآهة أو الصرخة ، وحالة الشاعر العقلية لا سبيل واضح إليها على خلاف ما نظن ، القصيدة بنية لغوية ، واللغة رمز لا تعبير ، والرمز مجرد تسجيل لشيء ما في خارجه ، اللغة تستوعب الاتجاه الذاتي والموضوع الخارجي في كلٍّ أكبر منهما ، ومن هذه النقطة نبدأ في تفهم استقلال القصيدة والاهتمام بالنشاط اللغوي فيها » .

ـ «إن العمل الأدبي خلّاق لمعناه ، وإنه ليس علامة أو صورة محسنة ، ولكنه يذيب العناصر جميعًا ويعطيها شكلاً أو قوامًا جديدًا ، فإذا أغفلنا هذا الشكل أو القوام اللغوي لم نستطع أن نعرف كيف جاوز العمل شعور صاحبه ، النشاط اللغوي إذن ملتقى مناطق من التجارب أو المعاني لم تلتق من قبل بواسطة الإحساس أو الحدس ، النشاط اللغوي الذي نتحدث عنه إذن بمعزل عن ذلك الفهم المتداول للأسلوب ، وكأننا بصدد عملية جديدة هي عملية المعنى ..» .

- «إن النشاط اللغوي الاسطاطيقي الذي هو مقصدنا ، لتميزه من الإشارة والتعبير ، كما رأينا ، يصبح سببًا ثريًّا باحتمالات وامكانيات» .

وتقدم لنا هذه النصوص وغيرها حين نضم بعضها إلى بعض أصول هذا الاتجاه النقدي الذي يقترحه مصطفى ناصف لقراءة الشعر القديم قراءة اسطاطيقية جديدة وهي :

- أن العمل الأدبي كيان مستقل بذاته ، متميز من ظروفه الخارجية ونفسية صاحبه .

- وأنه بنية اسطاطيقية ثرية ومحملة بالرموز ، وأن موضوعاته ، على اختلافها وتنوعها مترابطة في وحدة اسطاطيقية ، .

- وأن لغة الأدب عامة والشعر خاصة محملة بالخرافات التي يستحيل فهم النص الأدبي إلا بالكشف عنها وتعميقها ، وفي اختصار فإن الأدب معادل لغوي للحياة .

وقد أحالت هذه الأفكار دراسات مصطفي ناصف لنصوص من الشعر القديم إلى بحث دائب عن قضايا فكرية ومواقف عقلية من الحياة والناس ، وحملته على إنكار القيمة الفنية للنصوص الشعرية بوصفها تقويمًا مشحونًا دائمًا بعواطف النقاد واعتقاداتهم وأهوائهم ، ولنستمع إلى هذا النص الذي يفسر فيه وقوف الشعراء على الأطلال تفسيرًا فكريًّا ، فيقول :

«لم يكن الشاعر يتحدث عن عاطفة شخصية ، وإنما يفكر ، بطريقته الخاصة في مشكلات أساسية ، كأن يحاور نفسه في

معنى الحياة ويلتمس لها العون حين يخاطب الطلل ، الطلل هو الماضي الذي ذهب ولن يعود ، هو قطعة من الحياة التى تهرم كلما مضى منها جزء ، الطلل المرئي رمز للماضي الذي لا يستطاع رده كما قال أبو العلاء المعري .

لننبذ سويًا فكرة الحب الشخصي أو لنقل إن الحب الذي يصوره الشاعر الجاهلي هو مجرد وسيلة تذكي الإحساس بمشكلة الذاكرة نفسها ، حينما يتذكر المرء الأحداث الهامة يشعر أنه حي وأنه ميت ، عقله نشيط يستطيع أن يعيد الماضي وأن يشكله من جديد ، ولكن حيوية الذهن تصطدم في الوقت نفسه بفكرة الماضي من حيث هو ، وكلما مضى من تجارب المرء قدر عاد فوقف ليبكيه أو ليبكي ما ضاع من الحياة أو العمر ، لقد جعل الشاعر الجاهلي نقطة البدء في تفكيره البكاء على الحياة .

لقد قال القدماء إن امرأ القيس بكى واستبكى ووقف واستوقف ، ولاحظوا أن عظمته كشاعر ترتبط بأشياء من هذا البكاء والوقوف ، ولكن القدماء ظنوا أن امرأ القيس يبكي طلل عنيزة أو فاطمة أو غيرهما ، والحقيقة أن الشاعر يروع بفكرة الحياة الذاهبة ، إنه يصحو على الشعور المستمر بأن جانبًا من العمر قد ولّى ، والشاعر يقف ويستوقف لكى يعالج هذا الشعور ، لكي يصور لنفسه أنه حي يملك عقله زمام الماضي ويعيد تخيله وتمثله ،

وقد أخذ هذا البكاء «على الاطلال» شكل الطقوس الجماعية ، وأصبح العقل العربي في العصر الجاهلي مشغولاً

بمشكلة الموت الذي يتجسد في الطلل ، كان بالأمس دارًا عامرًا بالبشر وصناع الحياة ، لم يكن هناك ما يعكر صفو الحياة ولكن الرحيل يطرأ دومًا على موقف الإنسان .

الرحلة هي التى نغصت شعور البدوي الفنان بالحياة وجعلته يؤمن بأن هذا العنصر المستمر هو الذي يفني الحياة والحب ، كل شيء يرحل .

النؤى والأثافي والاحجار كل أولئك أشبه بالعظام النخرة المتخلفة عن رفات الميت ، هذه عظام الحياة يجدها دائمًا موضوعة أمام عقله حيثما التفت ، ولولا هذه العظام ما وجد الشاعر شيئًا يستحق الصيحة أو البكاء ، أو استيقاف صحبه أو التحدث إلى نفسه ..!! » .

وعلى هذا النحو تجري دراسات مصطفى ناصف وتفسيراته لظواهر الشعر الجاهلي ، فيجعل منها قضايا فكرية تتأمل في الحياة والموت ، أما الجانب الفني فلا يعنيه في شيء .

(٣) وعلى الرغم من أن بذور المنهج اللغوي في النقد العربي الحديث تعود إلى الستينات ، فانه قد حقق تطورًا وتنوعًا في السنوات الخمس الأخيرة ، ولكنه تطور يتركز في التنظير أكثر منه في التطبيق .

وهذا الجانب التطبيقي بدوره يدور أكثره حول الشعر الجديد ، ولا يكاد يتناول الشعر القديم إلا في قليل من النماذج ، وسوف يمر وقت غير قصير ، إلى أن يتمثل العقل العربي هذا الاتجاه ويعيد صياغته ليجعل منه ، كما جعل من غيره ، منهجًا

صالحًا لدراسة الأدب العربي ، قديمه وحديثه ، على نحو ما حدث للمناهج الأخرى الوافدة .

وبعد : فهذه أهم المناهج النقدية التى وظفها الدارسون المحدثون في دراسة الشعر العربي القديم خاصة ، حاولنا بيان أُصولها التى وفدت منها على البيئة العربية ورصد آثارها في قراءة الشعر القديم وبيان قيمتها العلمية ، وهي على نحو ما رأينا تميل إلى تفسير هذا الشعر تفسيرًا موضوعيًّا حينًا وجماليًّا حينًا آخر ، ولا تحفل بالدراسة الفنية إلا قليلاً وفي نماذج محدودة .

وعيب هذه المناهج كما قلنا أنها تتخذ من الشعر وثائق وتُجزّيء القصيدة القديمة إلى أغراضها التى تؤلفها فتحولها من بناء متكامل إلى جزئيات منعزلة ، ومغزى ذلك أن قراءة هذا الشعر لا تزال في انتظار منهج يردّ إليها وحدتها الموضوعية ويرصد مقوماتها الفنية .

○○○



العرب في عصرهم الجديد

الدكتور
حسين مؤنس





● الدكتور حسين مؤنس :

- له أربعون كتاب بين مؤلف وترجمة وبحث : وهذا من قبل ٢٧ سنة . وله الآن مثلها وأكثر - وللشيخ أربعة مواقف .

- الموقف الأول : عشقه للأندلس . ليس المكان وليس الزمان . وانما تسهر الحياة كما قال .

- الموقف الثانى : هو الانتصار للحق - فلقد قام للمستشرقين ليقول لهم شكراً على ما صنعتم ولكن ما هكذا تُوردُ الابل ياسادة .

- الموقف الثالث . دراساته الاسلامية عالم الاسلام التراث والاسلام - وآخرها كتاب المساجد الذى تطيب فيه الكلمة ووطن النفس وجعلها تطمئن إلى المسجد وجعل المسجد ساحة للطمأنينة وكظم الغيظ .

- الموقف الرابع : هو العالِم الشامل فهو مؤرخ وأديب ، كتب أكثر من قصة من ثلاثين عاماً إحداهما حكايات خبرستان ، وهى رمزية . والثانية أهلا وسهلاً . والثالثة الطريق الأبيض . ولقد أدب التاريخ وأرخ الأدب وآخرها اطلس التاريخ الاسلامى الحديث .



الكلمة التى ارتجلها
الدكتور عبدالمحسن القحطانى
فى تقديمه للمحاضر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ..

الحمد لله رب العالمين وصلاة وسلاما على من أوتى الحكمة ونواصى الكلمة أما بعد ..

فمرة أخرى السلام عليكم أيها الحاضرون ورحمة الله وبركاته .. قبل ثلاثة أيام كنت أرى خمسة أجيال ، أربعة منهم أساتذة فى الجامعة ، والجيل الخامس مازالوا طلابا فى جامعاتنا ينهلون من العلم ، ومن تلك الأجيال أستاذنا الدكتور حسين مؤنس ، ثم لفت نظرى مرة أخرى أن أحد السائلين الكرام ، ولعله حاضر بيننا ، سأله أن يقدم دراسة عن أدباء الأندلس دراسة تاريخية ، وظننت أنه سيقول جاء دوركم وانتهت رسالتى ، وإذا به مرة أخرى يقول : إنه بعد أن شفى الله بصره سيقوم بهذا العمل ، ولم يكن أو لم تكن كلمته لإقناع السائل أو للتخلص منه ، بل هى رغبة أكيدة عنده فى خدمة العلم ، وكأنى به تمثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أو ما ما معناه لو كان فى يد أحدكم فسيلة والساعة قائمة فليغرسها قبل أن تقوم الساعة . إنه شيخنا الدكتور حسين مؤنس ، وماذا أتحدث عن كتبه فقد قرأت أن له أربعين بين مؤلف وترجمة وبحث فى كتاب من كتبه قبل

سبعة وعشرين عاما ، وماذا بعدها ؟ إنه مثلها أو أكثر ، لن أتكلم عن مؤلفاته لأننى أمام مجموعة من الأساتذة هم أكثر تخصصا منى فى تلك الدراسات ، وأكثر عمقا لسبر أغوارها ، غير أننى سأقف مع أستاذنا - وأقول شيخنا - أربعة مواقف :

الموقف الأول : عشقه للأندلس ، ليس المكان وليس الزمان ، وإنما نهر الزمان كما قال ، إنه لم يقبل تلك المقولة التى تقول : إن الأندلس هو الفردوس المفقود ، وإذا به يقول : إنها الفردوس الموغود ، لأنه لم يجعل التاريخ أمس أو حاضرا أو غدا ، بل هو نهر الحياة الجارى إلى الأجل المضروب ، ومن هنا انظروا النظرة التفاؤلية ، وكأننى قارنت بينها وبين شعر عمر أبو ريشة :

رب وامعتصماه انطلقت ملء أفواه الثكالى اليتم
لامست أسماعهم لكنها لم تلامس نخوة المعتصم

فمحاضرنا يخاطب القلقين المتشائمين ، وشاعرنا عمر أبو ريشة يخاطب الكسالى القانعين القابعين فهذا أخذ من منظور فقال : إنها الفردوس الموعود ، وذلك أخذ من منظور فقال : هبوا إلى استعادة تاريخنا .

أما الموقف الثانى : فموقف لا أقول أكثر عجبا وإنما أكثر توقعا وهو الانتصار للحق ولاسيما أن المظلوم جلدته وأبناء جنسه وأهل ملته ، فقام للمستشرقين ليقول لهم شكرا على

ما صنعتم ، ولكن (ما هكذا تورد الإبل ياسعد) وكيف خاطبهم ؟ لم يخاطبهم فى الشعر لأن العرب أهل شعر ، ولم يخاطبهم فى اللغة لأنهم أهل لغة وفصاحة ، بل جاء للجغرافيا والجغرافيين ، يتحدث عن ذلك ، دراسة الجغرافيا ليست مكسبا للمال ، ولاحظوة للشهرة ، ولاتقربا لأمر من الأمور ، بل لا يرقى إليه إلا من وطن نفسه وخدم العلم للعلم ، ولهذا اختار موضوعا لاجدال فيه ولاشك ، وأثبت بالدليل القاطع أن الأمة العربية تزهو بعلمائها وأن لهم دراسات جادة ككتابه : (الجغرافيا والجغرافيين) .

أما الموقف الثالث : فدراساته الإسلامية - عالم الإسلام - التراث والإسلام - وآخرها كتاب رقيق سماه « المساجد » وكنت أظنه سيتكلم عن تاريخ المساجد ، لانني أعرف أنه كبير المؤرخين ، وإن كان لقب بشيخ المؤرخين أستاذه ، فرطّب الكلمة ووطّن النفس ، وجعلها تطمئن إلى المسجد وتخلد حين يجذبها جاذب أو تأتيها مشكلة ، فجعل المسجد ساحة للطمأنينة وكظم الغيظ ، وهذه الدراسة أضعها فى الدراسات الإسلامية أقرب منها إلى الدراسات التاريخية .

أما الموقف الرابع : فهو العالم الشامل ، فمع قراءاتى لمؤلفاته تتبين الحيرة عندى ، ءأجعله مؤرخا أم أديبا ؟ فللأدب معه قصة ، كتب قبل ثلاثين عاما أكثر من قصة أحدها سماها « حكايات خبرستان » وهى قصة رمزية ،

والثانية كلمة العرب الشهيرة (أهلا وسهلا) ، والثالثة انظروا الكلمة التفاؤلية (الطريق الأبيض) تلك قصصه ، وليسمح لى المؤرخون لأقول إنه أدّب التاريخ وأرّخ الأدب ، هذه المواقف الأربعة التى استوقفتنى ، ولعل آخرها كتابه الشهير ذائع الصيت قد يخوننى اسمه ولكنه فيما أظنّ (الأطلس فى التاريخ الإسلامى الحديث) ، ذلك الكتاب الضخم الذى لا يستغنى عنه فيما أخال طالب علم ، إنه شيخنا وأستاذنا الدكتور حسين مؤنس ، محاضرته أرجو أن تكون - وأنا على يقين - من أنها ستكون متفائلة للعرب ، لأنه أنصفهم أكثر من مرة ، فلينصفهم هذه الليلة ، أدعوه لإلقاء المحاضرة وأستميحكم العذر إن أطلت . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أيها السادة .. بسم الله والسلام على رسول الله الرحمة المهداة ، أما بعد ...

فقبل أن أدخل فى موضوع محاضرتى ، لابد أن أقول لكم كلمة صغيرة ، ولكنها عندى الآن من أهم ما ينبغى أن يذكره العرب ، ذلك أننى فى سنة ١٩٨٥م حضرت فى الرياض مؤتمرا خاصا بالملك عبد العزيز ، وكنت عندما وصلتنى الدعوة قد قرأت ما تيسر لى من الكتب ، وأتيت إلى الرياض ، وعندما رأيت الناس يتحدثون اكتشفت أن الملك عبد العزيز هو فى الحقيقة أعظم شخصية ظهرت فى العالم العربى ، حقا إنهم كانوا يقولون لنا إن النهضة العربية قام بها محمد على من ناحية ، وبعض من اللبنانيين من أمثال ناصف اليازجى وبطرس البستانى من ناحية أخرى ولم يذكر أحد فى كتاب مدرسى أوكتاب عام شيئا عن الملك عبد العزيز ، وعندما عدت إلى القاهرة بدأت أدرس الملك عبد العزيز ، وهنا تبينت أننى أمام رجل فريد فى بابه ، لم يحدث من أيام الخلفاء الراشدين

أن ظهر رجل يؤمن بالإسلام إيمانا بهذه الصورة التى آمن بها الملك عبد العزيز ، فقد كان يؤمن حقا بأن الإسلام يحل كل المشاكل ويجلب النصر .

الأمر الثانى أنه بينما كان محمد على يبحث عن جنود مرتزقة من السودان أومن أية جهة ، كان الملك عبد العزيز لا يعتمد إلا على العرب ، والعرب كانوا فى آخر عصر من عصور التدهور التى جعلت منهم أومن غالبيتهم بدوا تحت مستوى الإنسانية ، كما أن الفلاح المصرى مع طول العصور التى مرت حاد أيضا عن المستوى الإنسانى ، لكن الملك عبد العزيز من يوم دخل الرياض واستعادها من آل الرشيد ، تصرف تصرف ملك ، وربى رعيته وأولاده تربية ملوك ، ومن حسن الحظ أن الله رزقه بأولاد نجباء ورثوا عنه ملكاته وأفضاله ، وصاروا فى طريقه ، وكأن الله سبحانه وتعالى عندما أكرم السعودية بظهور البترول فى أرضها ، إنما هى مكافأة لعبد العزيز على أنه صار فى طريق الايمان والإسلام ، وربى أولاده على هذا الأسلوب ، وبالفعل أنشأ فى جزيرة العرب دولة هى اليوم من أعظم ممالك الدنيا ، وهى المملكة العربية السعودية ، وهذا الرجل لم يفكر أحد قبله فى توحيد شبه الجزيرة فى إنشاء دولة بهذا الحجم ، ولم يتعجب إنسان من أن للمصريين دولة ولأهل الشام ولأهل العراق دولة ، أما العرب وهم آباء هذه الشعوب كلها فلم يكن لهم دولة .

هذا الرجل أنشأ دولة وأنشأها بالإسلام وبالعروبة ، وبالفعل مازال حبها لهذا الرجل ينمو حتى كتبت عنه كتابا وسلمته لسمو الأمير سلمان لكى يرى إذا كان قد فاتنى شىء أو أخطأت فى شىء ، حتى إذا عدت مرة أخرى قابلته لأننى أريد أن يعرف العرب أن أعظم شخصية ظهرت فى التاريخ العربى الحديث هى شخصية الملك عبد العزيز وأنا أقول لكم إننى عندما عرفت أقول إن الله أكرمكم أيها العرب بأن يكون هذا هو ملككم وهؤلاء هم أبناؤه فأنا أهنئكم به وأهنىء أولاده به ، فهو فى الحقيقة ملك عظيم جدا ، وفعل مالم يفعله من قبله عندما كانوا يسيئون تربية أولادهم كما رأينا من هارون الرشيد عندما لم يحسن معاملة ولديه ، ووقعت بينهما الحرب ، أما عبد العزيز فربى أولاده تلك التربية العظيمة أولادا وبنات ، يعاملون الناس معاملة ملوك . تلك هى مقدمة كان لابد أن أبدأ بها حديثى ، ولقد ذهب لى صديق فى هذا البلد الكريم إلى سمو الأمير سلمان وقال له إن فلانا سيفقد بصره ، فقال له : فليأت عندنا ويتعالج ، وأتيت ثلاث مرات وتعالجت فى المرة الثالثة بفضل الأمير سلمان بارك الله فيه وفى إخوته وفى ذلك البيت المسعد .

الآن ندخل فى الموضوع وهو الحديث عن (العرب فى عصرهم الحديث) ..

تلاحظون أيها السادة عندما ننظر فى التاريخ أن هناك عصورا تتغير فيها الأحوال من حال إلى حال ، فعندما انتهى

دور المصريين القدماء فى حضارتهم التى استمرت ألوف السنين ، وانتقلت الحضارة إلى اليونان تغيرت الدنيا من الحضارة الزراعية ، حضارة الملوك الفراعنة القدماء ، إلى حضارة الفكر اليونانى إلى الفلسفة ، والدنيا كلها خرجت من دور الزراعة والصناعة الصغيرة والتنظيم القروى وما إلى ذلك إلى الفلسفة إلى الفكر الواسع إلى الأدب وما إلى ذلك .

وعندما انتقل السلطان من اليونان إلى الرومان ، فإن اليونان كانوا مفكرين والرومان كانوا محاربين ، والرومان حولوا الدنيا إلى مستعمرة ، وهذا الاستعمار ولد على أيدى الرومان ، وبطبيعة الحال تغير كل شىء ، والمصريون الذين عاشوا عمرهم كله يزرعون ويبيعون محاصيلهم تعلموا من أيام الرومان كيف أن الواحد منهم إذا بنى بيتا فهو يبنى بيتا لا يمكن أن تسرق منه شيئا ، فأنت إذا دخلت بيت فلاح مصرى وجدت أنه ليس بيتا ، فكله من الطين حتى السرير فى ظهر الفرن ينامون عليه ، وذلك مقصود ، المراد منه أن أى إنسان يدخل هذه القرية لا يجد ما ينبهه ، فالفلاح مطمئن ، لانه مفلس أو لا يملك شيئا ، فعاش الفلاح حتى العصر الحديث .

حدث هذا فى عصر النهضة الاوربية ولن أطيل الكلام عنها ، وإنما أقول إننا فى عصرنا هذا نعيش عصرا جديدا ، فبعد الحرب العالمية الثانية انتهى عصر الاستعمار العسكرى الذى يجعل الإنجليز يحتلون الهند ، لكى ينبهوا الهند ، ويحتلون مصر لكى ينبهوا مصر وهكذا .

لقد اكتشف الأوربيون أنهم يستطيعون أن ينبهوا الهند وينبهوا مصر دون احتلال ، بالعلم وبالعمل ، فهم يصنعون الشيء ويكلفونه عشرة ريالات مثلا ، ويبيعونه لنا بألف ، فنحن نعمل وهم يأخذون نتيجة عملنا وهذا هو الاستعمار الجديد !! .

استعمار بدون عساكر ، وإنما بالعمل وبالصناعة وبالدقة ، بدليل أنه إذا نظرت إلى بيتك وجدت أن كل ما هو مصنوع مستورد من أوربا ، الغرب يستعمرنا بمواسير المياه ، بالكهرباء ، بكل هذه الأشياء واليوم بالكيمياء ، وبشيء جديد اخترعوه وهو الكمبيوتر ، أى الحاسب الدقيق الصغير ، الذى يجعل رأس الدبوس تضم كذا الفا من المعلومات ،كأنها خلايا المخ الانسانية .

اليوم أوروبا تعيش عصراً جديداً ، العصر الجديد نشأ من أن غرب أوروبا ، انجلترا وفرنسا وألمانيا وبلجيكا وهولندا ،كل هذه تتجه إلى أن تصير دولة واحدة ، وبالفعل بعد بضع سنوات سيصبح الغرب الأوروبى كله دولة واحدة ، لاحدود ولاعملات مختلفة ولا حروب ، أو ماإلى ذلك ، هذا الوضع الجديد هو الذى جعل الروس يفكرون في التخلى عن الشيوعية ، لأنهم إذا ظلوا على ماهم عليه فإن غرب أوروبا لابد في يوم من الأيام أن يكتسحهم دون شك .

وجوربا تشوف عندما فكر في البرويسترويكا إعادة البناء ـ إنما أراد أن أوروبا إذا اتحدت كانت روسيا جزءاً

منها ، فلا يتحد غرب أوروبا على روسيا ، وإنما تتحد أوروبا كلها بما في ذلك روسيا ، ونحن نتعجب اليوم من أن بلداً مثل رومانيا يعدمون تشاوشيسكو الذى كنا نعتقد أنه رجل محبوب ، وأنه رجل عبقرى ولكن الرومان وجدوا أن عصره انتهى ولم يكتفوا بذلك بل أعدموه .

جورباتشوف فعل ذلك لأنه يريد أن يحمى روسيا لأنه إذا لم يفعله ضاعت روسيا ، لأن الشيوعية ثبت بالبرهان أنها عاشت بمافيه الكفاية ، وأن فكرلينين وفكر أمثاله لايمكن أن يحكم الدنيا إلى الأبد ، ولا بد من التخلى عن ذلك الفكر الشيوعى أو الاشتراكى .

نحن العرب . وهذا هو موضوع المحاضرة أخذنا من ذلك التغير العالمي فكرة كان ينبغي أن تخطر على بالنا من قرون وهي أننا ينبغي أن نتحد، ، ينبغي أن نكون دولة واحدة ، والحقيقة أننا إذا نظرنا في تاريخ العرب وجدنا لهم تاريخين : التاريخ السياسى ، وهذا يقوله السياسيون ، وهم في حروب دائمة بعضهم مع بعض والتاريخ الاجتماعى وهو أن أمة الاسلام دائماً أمة واحدة ، حتى إنهم بعد أن انتهينا من الخطرين الجسيمين اللذين هددانا ، وهما الحروب الصليبية والمغول وانتصر الإسلام في النهاية ، والمغول تحولوا إلى مسلمين ، قام رجل من أهل المغرب وهو « ابن بطوطة » قام برحلة في عالم الإسلام ، وهى أجمل رحلة كتبت في الأدب الجغرافي أو الرحالة العربى ، طاف بالعالم خمسا

وعشرين سنة ، العالم الإسلامى ، ثم كتب كتاباً تستطيعون أن تقولوا : إنه تقرير الأمة الإسلامية كلفت ذلك الرجل بأن يدرس عالم الإسلام ، ويقدم لها تقريراً عن أحوال عالم الإسلام بعد زوال الخطر .

وبالفعل عندما تقرأ رحلة ابن بطوطة ـ وقد ألفت فيه كتاباً ـ وجدت أن ذلك الرجل خرج من بيته بدنانير قليلة ، وقام برحلة شاملة في خمس وعشرين سنة ، ثم كتب ذلك الكتاب ، وخلاصته هي : « أيها المسلمون اطمئنوا فالإسلام بخير » .

نحن هنا في جزيرة العرب وأنتم البداية تنبهتم إلى أن عصر الاختلاف ، العصر الذى كان السياسيون فيه لابد أن يحارب بعضهم بعضاً ، ينبغي أن ينتهى ، فأنشأتم مجلس التعاون الخليجى ، وهو فكرة جميلة جداً ، جمعت كل شبه الجزيرة ، فيما عدا اليمن مؤقتاً في دولة وحدة ، في دولة تحكم بنظام واحد لصالح العرب ، ومجلس التعاون الخليجى فعلا نجاح عظيم ، وأنتم لكم فيه فضل عظيم جداً ، وهذا هو الذى أعطى الناس في مصر وفي الأردن وفي اليمن فكرة إنشاء مجلس التعاون العربى ، الحكام اليوم ، سواء كانوا حكام مجلس التعاون الخليجى ، أو حكام اتحاد مجلس التعاون العربى ، هم الذين يسعون إلى الاتحاد ، وأنتم ترون كل يوم أن رئيس مصر يزور العراق ، ويزور الأردن لكي يتفاهم في كيف نوحد هذه الأمة ، في نفس الوقت نجد أن المغرب

يفكرون جداً هذه المرة في أن ينشئوا الاتحاد المغربى ، ومن الذى ينادى بذلك ؟ طبعا الحكام ، الشعوب أمة واحدة في كل العالم العربى ، ولكن المغرب الأقصى ورئيس جمهورية الجزائر ، ورئيس جمهورية تونس ورئيس جمهورية ليبيا ، يفكرون في إنشاء دولة واحدة ، ويفكرون جداً لكي يدخل العرب عصراً جديداً ، وهذا بالفعل كان رد فعل لماحدث في أوروبا ، لأن جزيرة العرب أنعم الله عليها بالبترول ، أنتم تيعشون فوق بحر من البترول وبحر آخر من الماء ، فكانت أوروبا تريد أن تمتص ذلك كله ، يستخرجون البترول ويأخذونه بثمن لايذكر ثم يصنعون الأشياء ويبيعوننا إياها ، تنبهتم أنتم بذلك وأنشأتم مجلس التعاون الخليجى ونجح حقيقياً يدعو إلى الإعجاب بحكام العرب في عصرنا الحالى ، وفي أعقابكم يسير مجلس التعاون العربي المكون من مصر والأردن والعراق واليمن .

الحكام هم الذين يسعون الى جمع تلك الأمم بعضها إلى بعض ، نوع جديد جداً من التاريخ لم نسمع عنه قبل ذلك ، وأحب أن تعرفوا أنه قبل العصر الحديث لم يحدث مرة واحدة أن ملكاً عربياً زار ملكاً آخر لأنه لو زاره لما عاد ، لقتله ، أما اليوم فإن العصر هو عصر التفاؤل ، عصر اتحاد العرب .

هناك ثلاثة اتحادات عربية ، لايهمنا نوع الاتحاد ، فمجلس التعاون الخليجى كل دولة مستقلة بنفسها ولكن في

الأساسيات هم دولة واحدة ، كذلك مجلس التعاون العربى ومجلس اتحاد المغرب ، أي أننا في الحقيقة العرب يدخلون في تعاون أيضاً لكي يواجهوا الخطر الأوروبى ، لأن الأوروبى أيها السادة رجل خطر جدا . فهو مهما كان مستواه أو مركزه هو شاطر بمعنى أنه يكلف الشيء دراهم قليلة ويبيعها بعشرة أضعاف أو مائة ضعف إذا استطاع ، ولذلك أنت إذا ذهبت إلى فرنسا وجدت باريس في غاية الجمال ، الشوارع كأنها صالونات في بيوت ، والمباني كأنها قطع موبيليا ، لأن هذا كله يأتى منا نحن ، هم ينهبوننا ويبنون أنفسهم ، فنحن تنبهنا إلى ذلك .

إن إسرائيل التي لاتريد إلا أن تقضى على الفلسطينيين بالطريقة التى تقرأون عنها كل يوم ، وهم إن شاء الله لن يقضوا على الفلسطينيين ولكن الذى سيحدث بهذا الاتحاد العربى الجديد أننا قطعاً سنقضى على إسرائيل مهما بلغت ، لأن هذه السفالة هذا التصرف الحقير الذى يحتلون به بلداً أساساً فتح لهم الانجليز البلد لكي ينشئوا وطنا قوميا أن يعيشوا . اليوم لا يريدون أن يتركوا شيئاً لأهل البلاد ويعاملونهم معاملة إجرامية وهم يظنون أنهم مادام معهم السلاح والآخرون لايملكون السلاح فهم سينتصرون . وهذا خطأ السلاح لاينتصر في النهاية ، والحق هو الذى ينتصر بمعنى أن أهل فلسطين مادامت هذه بلدهم فلابد أن يستعيدوها وأنتم ترون في أيامنا هذه تلك

الانتفاضة ، كيف أن الاولاد والبنات يحاربون الاسرائيليين المسلحين بالطوب الى درجة أن جندياً اسرائيلياً يشعر بخجل كيف يحدث أن الجندى الذى تربى وتعلم لكي يحارب في معارك تصبح اليوم مهمته الجرى وراء الأولاد لكي يمسك بهم ولكي يعاقبهم وبالفعل لايمكن أن ينتصر الاسرائيليون على الانتفاضة ولا يمكن إلا أن نستعيد فلسطين في ذلك العصر الجديد المبارك الذى ولد على يد عبدالعـزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود ولأن ذلك الرجل هو الذى بدأ بالصداقة والمودة الى درجة أن أشراف الحجاز عندما انتهى أمرهم بعد معركة « طربه » وتركوا البلاد وخرجوا ونودي بفيصل ملكاً على العراق ، لم يغضب الملك عبدالعزيز ، قال ليكن إنما أنا أيضاً أصبح ملكاً ، فأصبح ملك المملكة العربية السعودية . لأنه لايمكن أن يكون هذا الآخر المطرود ملكاً وهو سلطان فأصبح ملكاً .

وهذا هو الذى اريد أن أقوله باختصار ، لأن العرب فعلا في عصرنا هذا يعيشون عصراً جديداً ، وأنا حضرت إلى هذه البلاد ، ورأيت بعينى رأسى كيف أن الحكم مثالي حقاً ، فسائق السيارة الذى كان يساعدنى في الرياض يأخذ مبلغاً محترماً جداً كراتب ، وأنجب ، وبنوا له بيتاً ، والبيت تكلف حوالى المليون وكل سائق في هذا البلد يعامل هذه المعاملة ، لأن الملوك تربوا تربية كريمة ، وهم يعلموننا ونحن نتعلم منهم كيف يكون الحكم ، وبإذن الله سترون وأنتم كلكم

أصغر منى سنا ، وستعيشون بأذن الله أكثر وأكثر سترون أحوال العرب في العصر الحديث إن شاء الله وليبارك الله فيكم يا أهل الجزيرة وليجعلنا تلاميذكم في ذلك الفكر السياسي العربى الحديث .

ooo



المناقشات التى دارت حول محاضرة حسين مؤنس

كلمة الدكتور أحمد النعمي

بسم الله الرحمن الرحيم ، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

أحيي بطبيعة الحال نيابة عن نفسي وعنكم جميعًا الأستاذ الدكتور حسين مؤنس وهو من هو !! ، وقد استطاع بذكائه وعبقريته أيضًا زميلي الأستاذ الدكتور عبد المحسن القحطانى تقديم الدكتور حسين مؤنس تقديمًا موفقًا ، الحقيقة ، طبعًا بطبيعة الحال هذه كلمة على الهامش ، هذا من ناحية التاريخ العربي في الزمن الحديث انطلق من أطفال الحجارة كما نقول عنهم ، وأقول إنهم ليسوا أطفال حجارة ولا أولئك الشابات ، اللاتى وقفن في وجه الصهيونية العالمية ، ولن أقول كلمة يهود ، لأن كلمة يهود أخذت منهم ورمز للنبي يهوذا ، ولكن أقول هؤلاء الصهاينة والمرتزقة الذين اجتمعوا في أرض هي من أقدس بقاع الأرض بعد بيت الله الحرام ، وهي مسرى رسول الله ﷺ ، ولكن ماذا أقول : هل الصوت الإسلامي من أقصى حدود الهند مثلاً إلى المحيط الأطلسي والعربي نحن مكافأون عليه ، وأولئك يسطرون التاريخ ، يكتبون بالحجارة ، أي تاريخ ؟ إنه تاريخ الأمة العربية الإسلامية وبأصدق عبارة ، عبارة الرجوع إلى

الأرض إلى العطاء أخذ الحجارة ،لكن يترك الدبابات ، أخذ العصا من يد الجندي الصهيوني ، لا أقول الإسرائيلي . لأن إسرائيل نبي ، ولا يهوذا لأنه أرفع منه واسرائيل أرفع من كلمة المرتزق الصهيوني الموجود الآن ، لأن التشكيلية للمجتمع الصهيوني الموجود في فلسطين كما تعلمون تجمع عقدا معقدًا ليس له صلة بالله تعالى ، اللهم من أراد منكم أن يطلع على هذه الأشياء فليرجع لبروتوكول حكام صهيون ، وتاريخ اليهود مع الإسلام ، والمسلمين هم أبناء عم للأسف ، من خلال إسماعيل عليه السلام بن إبراهيم واسحق عليه السلام ، كلاهما نبي ، لكن هذا هو الفرع الفاسد ، قتلة الأنبياء وهم معروف عنهم هذه الأشياء .

وعبر التاريخ كان تركيزهم على عاملين اثنين هما المال والحقد ، واستغلوا المال بذكاء يحسدون عليه صراحة ، ونحن نحمد الله تعالى ، فأستاذنا حسين مؤنس ، وهو مؤرخ عبقري ، حقيقة هو مؤرخ رومانسي ، أي من المؤرخين الرومانسيين الذين تحس أن التاريخ معه قصيدة شعر ، وليس من أمثال محمد علي مكي أو الدكتور عبدالرحمن حجي ، أولئك المؤرخين قالوا في الأندلس وهم يشكرون على ذلك ، المجهود الكبير ، وهو أستاذي وأبي في نفس الوقت ، ولكن أطفال الحجارة أولئك النساء والرجال والشيوخ الذين وقفوا يسطرون كم لهم الآن ؟ عام وأكثر ، ثلاثة أعوام نعم ثلاثة أعوام ، ونحن نطالع الحدث في التليفزيون ، والله

الواحد يبكي ويحس أنهم رجولة مفقودة حقيقة ، ولكن البركة في الزعماء العرب ، وأول من تحرك في هذا المجال هو الملك العربي السعودي ، وهو الملك عبدالعزيز رحمه الله ، الملك عبدالعزيز .. الذى تحدثت عنه ، الملك عبدالعزيز اذا أردت التحدث عنه يمكن كنت صغيرًا في مدينة أبها لا أزال أدرج على قدمي ، لا أعلم من الدنيا إلا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ، لكن عرفته فما بعد ، عرفت الملك «سعود» والملك «فيصل» ، ونحن في عصر الملك عبدالعزيز كظاهرة ليس ظاهرة هو انبثق ، ماذا أقول ؟ من رحيق الفكر العربي الإسلامي ، ليحقق ذات الجزيرة العربية ، حققها بعاملين ولم يبعد بعيدًا ، لم يذهب بعيدًا رحمه الله ، ولا أبناؤه ، فهم قد اتخذوا القرآن الكريم وسنة رسول الله ﷺ ، ووحدوا جزيرة العرب ، وبطبيعة الحال الوحدة العربية كيف تتم ؟ بالتخلص من القوانين الوضعية ، لماذا لا ندخل الموضوع ؟ في بعض الدول القوانين الوضعية تنسقها تمامًا ، ثم بعد ذلك قضية القضاء ، الإسلام يطبق في كل البلدان العربية ، الفكر العربي موحد بطبيعة الحال ، والمشاعر العربية موحدة ، والمجتمع العربي موحد ما في ذلك شك ، والزعامة في العرب أيضًا ، الآن في منتهى العقد طبعًا ، أنتم سعداء وأنا سعيد فعلًا ، أو سعداء فعلًا ، بالدرع النووي العربي الذى قام ، نعم .. لماذا ؟ لأبناء الرافدين هم منّا ونحن منهم ، قبيلة بنى بكر وتغلب ركزت في تلك البقاع ،

وبطبيعة الحال إسرائيل الآن آه آسف من كلمة اسرائيل ـ الصهاينة مجموعة من المرتزقة ، لكن أقول هؤلاء الصهاينة الذين تجمعوا من كل مختلف بقاع الأرض طبعًا أمريكا تسندهم ، لأن أمريكا لها مصالح ، فاذا قطعت اليد هذه ، أمريكا تشلّ يدها ، لكن أمريكا لا تُؤمن على أية حال ، بعد عملية بنما ، ولكم الشكر والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

ooo

كلمة الأستاذ عبدالحميد الدرهلي

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ..

أستاذنا الجليل حسين مؤنس شيخ المؤرخين ، أهلاً بك وسهلاً عربيًا مسلمًا أصيلاً هنا في موطنك موئل العروبة والإسلام ، بين أهلك وعشيرتك .

أستاذنا الجليل عبدالفتاح أبو مدين رئيس النادى الأدبي الثقافى الرجل الفذ ، فقد أعطاك الله تعالى قدرة وموهبة فأجزلت العطاء ونشكرك الشكر العاطر ، وتقديرنا وامتناننا لك من الأعماق لهذا الجمع الحاشد .. الذي تغص به القاعة الأدبية في هذه الأمسية السعيدة ، التى أتحتها لنا لنلتقي فيها بالمؤرخ العلامة العربي المسلم الأستاذ حسين مؤنس .

أنا لا أجاري عبقريتكما وفصاحتكما ، ومن خصال طبعي أن لا أكيل المديح بقدر ما أميل إلى النقد الحر ، من أجل البناء لا الهدم ، والخير لا الشر ، وإنى استسمحكم عذرًا مقدمًا إذا تجاوزت حدودي ، أتناول نقدي بالسيف العربي ، هذا السلاح الماضي الذي استعمله العرب الأوائل مع النبال والحراب والخناجر وغير ذلك في حروبهم وغزواتهم وفتوحاتهم في جميع عصورهم الخالية ، هذا السيف الذي

مجده شعراء العرب وتغنوا به ، وأطلقوا عليه الألقاب والأسماء الخلابة ، الأمر الذي حذا بنا أن نخلده نحن أيضًا رمزًا وعنوانًا للتاريخ العربي والإسلامي برصعه بالأحجار الكريمة ، نطليه بالفضة والذهب ، مزينين به جدران بيوتنا .

هذا السيف نسبه العرب إليهم بالرغم من أنه لم يكن ابتكارًا عربيًا ، ولا صناعة عربية ، بل استورده العرب مع سلع عربية وأمتعة أُخرى من الصين والهند وسوريا حيث كان يُصنع ، هذا كان رد العلامة الشيخ حمد الجاسر على استفهام عن ماهية هذا السلاح ، وما إذا كان العرب صنعوه بأيديهم وبخاصة بلادهم .

لقد اضاف العرب إلى أمجادهم حضارات الآخرين واهتموا بالفن والعمارة والموسيقى والفلسفة والرياضيات دون ذكر موطن كل واحد من هذه الحضارات ، وكان الأحرى بالمؤرخين أن يقولوا مثلاً : الفن المصري الإسلامي ، التراث العربي الإسلامي العمارة السورية الإسلامية ، إلى آخره ، أي إعطاء كل ذي حق حقه في التعريف والتسمية لأن التراث والفن والعمارة تختلف من بلد إسلامي إلى آخر ، وليس هناك تشابه بينهم ، حتى نوحدهم تحت مسمى واحد دون ذكر الوطن ، كما أن التراث الذي خلده العرب في الأندلس إنما كان عملاً مشتركًا عربيًا اسبانيًا في القدم ، فأخذ العرب منه الكثير من خلال

الاقتباس والترجمة والتقاليد المتبعة في البلاد التى كانت قد سطعت فيها حضارات وأقاموا فيها طبعًا .

إن كتب التاريخ العربي والإسلامى مليئة بالمغالطات والمبالغات والنقص والغموض ، وربما كانت هذه هي السبب في خلق العداوة والأحقاد والحسد في نفوس الغيرتجاه العرب خاصة والمسلمين عامة .

لنأخذ مثلاً حال العجم مع العراقيين العرب عامة ، يعتمر في نفوس الفرس حقد لثأر قديم يعود إلى عصور سالفة ، هزم فيها العرب الفرس ، والحرب بينهم دليل لاعتمال هذا الثأر ، وقيل لي وأنا في الأهواز : إننا نحقد على العرب والمسلمين بالذات لأنهم دمروا أمجادنا وأمجاد اسكندر ذي القرنين ، والحرب في لبنان سببها نزاع على السلطة والسيطرة ، وليست حربًا إسلامية كما يزعم البعض ، فقدنا الأندلس بسبب نزاعات بين الأمراء والملوك العرب حكام مقاطعات الأندلس ، إلى حد أن الملك الاسبانى دفع قيمة قصر الحمراء في غرناطة حتى لا يهدمه الأمير العربي المسلم قبل رحيله عنها ، ليبقى رمزًا يستفيد منه الإسبان حاليًا ، انهزام المصريين أمام الصليبيين كان بسبب خيانة أحد الأمراء المصريين لأخيه الحاكم . من أجل أن يصل إلى الحكم ، إذن ليس العرب أو الإسلام أعداء ، فإن العداوة والبغضاء فينا وبيننا .

لقد اعتمدت بعض الدول العربية الإسلامية في حاضرها

على دول غير إسلامية ، إذ تستورد منهم الحبوب والسلع والمعدات ، وأغرقوا بلادهم بالديون ، ولا طاقة لهم لتسديدها ، كما استوردوا الأيدولوجية الغربية دون الاستناد إلى الكتاب المقدس «القرآن الكريم» كدستور ونظام وإصلاح للإنسان والمجتمع ، إلى حد أننى خشيت أن يطلع على العالم الإسلامي والعربي آفاق فتعطى للشيوعية مرادف يسميها الشيوعية الدينية ، ليبرر تبريرًا جيدًا لترويجها بين الشعوب المستضعفة .

فإذا كنًا حريصين على مستقبل العالم العربي والإسلامي ينبغى إذن أن نؤدي واجبنا إلزاميًا على الجميع ، ألا وهو تصحيح التاريخ والثقافة والمسار الأخلاقي والتنموي ، بحيث نضع استراتيجية ذات قاعدة راسخة ، نواجه بها العالم بيقظة وقوة ، وقد شرعت الدول الآسيوية في خلق كتلة اقتصادية اجتماعية تعتمد على ذاتها ومقدراتها تأسيا بالتكتل الأوروبي الحديث ،لذلك أطرح هنا على مسامعكم اقتراحًا وجيهًا وهو الدعوة لقيام (الكيان العربي الإسلامي الدولي للكتَّاب والمؤرخين والعلماء) لتصحيح التاريخ ولتوحيد المسيرة التنموية الاقتصادية الاجتماعية نحو الطريق الأقوم ، معتمدين على العقول العربية والإسلامية ، وكذلك القوى البشرية التى رحلت عنًا إلى عالم غير عربي وإسلامي ، بضم العلماء الأساتذة المخضرمين ذوى الاختصاص بالتنسيق مع رابطة العالم

الإسلامي ومنظمة المؤتمـر الإسلامي وجـامعة الـدول العربية .

إن للألعاب الأولمبية اتحادًا عالميًّا ، وللعبة كرة القدم اتحادًا عالميًّا ، إذن لماذا لا يقام اتحاد عربي ماثل كالذي نوهت عنه سابقًا من أجل تكوين عالم عربي ينعم بالحب والجمال والطمأنينة والسلام في ظل الإسلام وتحت راية لا إله إلا الله محمد رسول الله والله تعالى يوفقنا إلى سواء السبيل وأرجو من استاذنا الجليل أن يسمعنا إجابة على هذا الاستفهام وعلى هذ الاقتراح والله تعالى يسدد خطاكم .

ooo

كلمة الأستاذ يوسف العارف

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ..

أسمح لي سعادة الدكتور إذا قلت إننا أمام تفاؤل كبير من أجل هذه الوحدة العربية التى نتمنى أن نعيشها وتعيشها أجيالنا فيما بعد .. ولكن أخشى أن يرى أحفادنا وأولادنا غير ما نتوقع الآن .

الوحدات التى نتكلم عنها أو الاتحادات التى نتحدث عنها ونتمنى أن تكون كذلك ، أخشى أن تكون فقط إعلامية وليست واقعية ، وحقيقة هذا ما نخشاه مستقبلاً .

النقطة الثانية هي هذه المحاضرة ، أخشى أن تكون هذه المحاضرة بصفاتها العرب ، أخشى أن تكون دعوة للقومية العربية ، ونحن في ظل الدعوة الإسلامية ، نحن ننادي أن يكون اتحادنا أو وحدتنا إسلامية ، نعم تنطلق من العروبة ولكنها تجمع كل العالم الإسلامي إذا أردنا أن تقوم لنا قائمة كعرب وكاتحاد ، أن تنطلق من الوحدة الإسلامية ، ولعل فكرة الجامعة الإسلامية التى ظهرت في عصر السلطان

عبدالحميد الثاني هي مطلبنا الآن ، ولو قامت أيضًا في صورة الخلافة الإسلامية لكانت هي المطلب الوحيد الذي ربما نتفوق به على اتحادات أوروبا وعلى الاتحادات الأخرى جميعا والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

ooo

كلمة الأستاذ شكيب الأموى

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أريد أن أمرّ مرًا سريعًا على عناوين بعض مقالات ظهرت في صحيفة الشرق الأوسط خلال أقل من سنة ، الفيلسوف الفرنسي الذي أسلم «الجارودي» أعلن أنه بحاجة إلى بضع مئات الألوف من الدولارات لاتمام المركز الإسلامي الذي بدأ في غرناطة . وفي اليوم الثاني كان يغطي المبلغ بالكامل شخصان سعوديان .

أريد أن أتلو على أسماعكم بشكل سريع جدًّا العناوين التالية من المقالات :

«الأندلس ظهرت في الشرق الأوسط ،» «طبيبان يسلمان في اسبانيا وينشآن مستوصفًا للعلاج بنهج إسلامي ،» «في رحاب الأندلس» «إلى الحمراء بقلم» «أكرم زعيتر ، أندلسيات لمحمود كحيل ،» «للبحر أزمان تجيء وتروحل» «قراءة في كتاب البحر بشعر الأندلس والمغرب» «الأديب الاسبانى إخوان (جويدتوسولا) والإشعاع العربي في الأندلس» يستحيل فهم الثقافة الإسبانية دون معرفة التراث الإسلامي» «الأندلس طريق الشمس» «فيلم صقر قريش»

«استعادة إسبانية للتاريخ الإسلامي المجيد» «نظرات في علاقة موشح الأندلس بالشعر الحميني اليمنى»، فالموشح الأندلسي ليس تقليدًا ، لكن سابق ، الأسبان يسلطون الأضواء على أهم المعالم الإسلامية في بلادهم ، «الجزائر أسيرة الحضارة العربية» «الأندلسية ورمز عزتها» «الشاعر الإسبانى جويس لوركانت» «لقاء عالمى حول الأندلس في الادبار» «فرّ من مأساة مدينته ليلقى ربه في مهجره» «احتفاء بالحضارة العربية» «ناتصا عصر الأندلس» «جبرائيل جارسيا يتحدث عن الطفولة والعائلة» الدكتور كارمن دويس بدابو «الأدب الاسبانى» ولد في مجرى الثقافة العربية ، الملتقي الأول ، مهتمون بالدراسات الإسلامية في المغرب العربي . إخوان جوها سولو ، الشاعرات العربيات بالأندلس ، «غرناطة ، فيديكو تيدركو حارس لوركا»، هذه اهتمامات جريدة واحدة وربما كانت اهتمامات في العالم العربي بل الغربي أيضًا يلقى مثل هذه الاهتمامات .

ومن يقرأ كتب الدكتور حسين مؤنس مثل : رحلة الأندلس ، حديث الفردوس الموعود ، وكتاب جورجي زيدان فتح الأندلس ، وتاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وايطاليا والجزائر والبحر المتوسط للأمير شكيب أرسلان ، ومئات أمثال هذه الكتب وأمثال هؤلاء المؤلفين يرفع رأسه عاليًا شامخًا ويفخر أنه عربي ، ولنا جولة واحدة مع اسرائيل وتنطفىء شمعتها وينحني عودها وتزول كما زال مهاجمو

الـروس في أفغانستـان ، ومهاجمـو العراق ، والآن دور الانتصار الثالث ، انتصار الأطفال بأيد صغيرة وحجارة صغيرة ، الدنيا الآن مع العرب ، وكما أطلق صلاح الدين على جموع جيوش أوروبا في حطين سأطلق صلاح الدين الثاني وسيظهر على اسرائيل اليوم أو غدا أو بعد غد ،

وللحرية الحمراء باب بكل يد مضرجة يدق

والسلا عليكم ورحمة الله وبركاته .

ooo

كلمة الأستاذ عبدالعزيز ملائكة

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الأستاذ الكبير والجليل حسين مؤنس ، إنها لفرصة عظيمة أن ألتقي بك شخصيًا كما التقيت من خلال كتبك ، وأنت أستاذ يفيض حياة ملؤها حقيقة التفاؤل ، وتسجل للتاريخ دقائق أسلوب شيق يقبل عليها الطالب والمعلم على سواء .

تدل شواهد التاريخ الحقيقية على أن العرب والمسلمين مستهدفون من قبل الصليبية منذ عهد بعيد ، سواء كان ذلك حسدًا أو استغلالاً أو خوفًا من قوة الإسلام والمسلمين والعرب ، وتاريخ العرب منذ الأندلس أو قبل الأندلس يدل على هذه الحرب الخفية والعلنية ، فالحروب الصليبية والتى تعددت واستمرت قرابة أربعين عامًا ، كحروب مباشرة ، ثم متقطعة في فلسطين ، وأيضًا ثم عادت بشكل مباشر أو متقطعة ، وامتدت نحو شمال أفريقيا ، وامتدت أيضًا ضد الامبراطورية العثمانية في حروب البلقان وغزوات البرتغاليين لجنوب الجزيرة ، ومحاولة الفرنسيين ونابليون في احتلال مصر وغيرها ، الكثير من الشواهد التاريخية ، كل ذلك يدعو إلى الاستفسار عن توحيد السوق الأوروبية أو

الدول الأوروبية القائمة .. وستتم في عام ١٩٩٢م ، فيا ترى هل هذا التوحد وهذه الأمور التى تحدث الآن في أوروبا هل هي موجة نحو الإسلام أو ضد الإسلام ؟ مع العلم أن هناك حوالى مليوني مسلم تركي يعملون في المانيا ويواجهون أنواع العذاب والقهر من الألمان وغيرهم .

مثال آخر ثلاثة ملايين وأكثر بقليل في فرنسا من المسلمين من شمال افريقيا ، وباختصار يبلغ عدد المسلمين في أوروبا الغربية المهاجرين حوالى ٢٣ مليون مسلم ، بينما لم يكونوا منذ عشرين عاما سوى حوالى سبعة ملايين ، بالاضافة إلى أوروبا الشرقية مثل بلغاريا ويوغوسلافيا وغيرهما ، وتتجاوز اعداد المسلمين هناك ثلاثين مليون مسلم ، هذا ناهيك عن روسيا التى يزيد العدد فيها أيضًا ، وتقريبًا قد تصل أعداد المسلمين القائمين في أوروبا اليوم إلى حوالى ٧٠ مليون مسلم ، فهل يا ترى هذه العملية هي للتخلص من المهاجرين المسلمين درءًا لمخاطرهم على الصليبية وعلى الدول الغربية ، وأيضًا نأخذ مثالاً آخر وهو رفضهم لتركيا التى تدعي أنها جزء من أوروبا ، رفضهم أن تنضم تركيا إلى دول السوق الأوروبية المشتركة ، رغم أن تلك الحجج واهية ، فتوجد في أوروبا دول أفقر من تركيا ، هذه الأشياء كلها يا ترى ما هي نظرتك نحوها كمؤرخ وكمحلل للتاريخ لما حدث ويحدث ويا ترى ما هي الأهداف الخفية وراء توحيد السوق الأوروبية ؟

مع جزيل الشكر .

كلمة الأستاذ محمد التركي

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

الحقيقة لست أهلاً لأن أقف في هذا المكان ، لأني إنسان صغير إن صح التعبير ، ولكن سأدلي بدلوي وأغرف ، لا ولكن لأشرب ، فاسمحوا لي أو اسمح لي يا أستاذي الكريم ببعض الأسئلة التى قصدى منها الاستفادة فقط .

السؤال الأول : ألا يرى أستاذي الكريم أن وحدة العرب بالاعتماد على القومية فقط سوف يصيبها ما أصاب الفكر الشيوعي ، وإننا بحاجة إلى الرجوع إلى الإسلام ؟ نحن بحاجة إلى صلاح الدين الكردي ..

السؤال الثاني : ألا يرى أن ما يحدث في فلسطين بقيادة منظمة التحرير أنها ثورة إسلامية لا فلسطينية قومية ؟

السؤال الثالث : هو ليس سؤالاً ، ولكن نستطيع أن نقول عنه وجهة نظر ، وهو الهجوم الفارسي الذي نقول عنه فارسي على العراق ، في الحقيقة ليس هجوما فارسيا بقصد القومية ولكنه هجوم بقصد العقيدة ، نحن نعرف هذه العقيدة التى تحمل في أفكار أولئك الكبار لا يقصدون منها الجنس

العربي ، لا والله ، يقصدون منها نشر المذهب الخبيث ونشر الفكر المعادي للإسلام باسم الإسلام وليس قصدهم قومية فيما أظن .. وشكرًا .

ooo

كلمة الدكتور محمود زينى

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا وقائدنا وإمامنا وحبيبنا .

أيها الأخوة السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ..

الواقع أن شخصية العرب في عصرنا الحديث أو تاريخ العرب في عصرنا الحديث قد صبغ بعدة أصباغ : أول من كتب هذا التاريخ هم أعداؤنا الانجليز والأوروبيون هم الذين كتبوا تاريخ العرب في عصرهم الحاضر ، من أمثال «جورج كيرك وأرنولد تويمبي ، وبرنل لويز اليهودى وغيرهم كثير وتبعهم في ذلك تاريخ الشعوب الإسلامية ، وتبعهم في ذلك المستغربون أوما أسميهم بالأتباع ، ويا للأسف فإن حقيقة الشعب العربي المسلم في هذه الخلافة الإسلامية الممتدة من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب والتى غزت وكانت ممتدة إلى شمال أوروبا الشرقية وغرب أوروبا الغربية ، هذا التاريخ هضم كثيرًا من هؤلاء ، وبقيت كتب هؤلاء تدرس على أبنائنا، وما تزال تدرس ، ويا للأسف على أبنائنا في الجامعات وحتى في المدارس الثانوية ، وترسم صورة العربي المسلم صورة حقيرة ، ويُستهزأ بالخلفاء المسلمين وبالقادة المسلمين ، وكأن الأمور مدبرة .

أنا أقول هذا لهذا العالم الجليل الفاضل المسلم الذي التفت إلى تاريخ المسلمين في المشرق الإسلامي وكتب عنه ، والتفت إلى تاريخ المسلمين في المغرب الإسلامي عندما كتب «فجر الأندلس» الأستاذ الدكتور حسين مؤنس ، وأنا تلميذ من تلاميذه ، عندما كتب هذا كان هدفه ورائده في هذه الكتابة أن يدافع عن أحقية المسلمين وابتغى بما كتبه وجه الله تعالى ، فيما ذكر في الصفحات الأولى في كتابه «فجر الأندلس» وقليل أمثال الدكتور حسين مؤنس الذين قالوا الحقيقة حقيقة فيما يخص تاريخ المسلمين القديم أو شبه القديم في الوسيط الذي كان ضمن العصور الوسطى التى كانت تسمى بالنسبة للأوروبيين وسطى ، لأنها كانت عصور ظلام ، ولكن بالنسبة للمسلمين كانت عصور النهضة ، وهذه الحقائق لا يعرفها المستغربون ولا المستشرقون ، وللأسف الذين كتبوا تاريخنا بأيديهم وكانت ملوثةً بالدم ما تزال أيدي هؤلاء حتى المتأخرين منهم أمثال يوزورس ، وما زال أستاذ التاريخ بجامعة مانشستر ، وتتلمذ على يديه من أبنائنا ، نكل اليهم فيما بعد تدريس التاريخ العربي الحديث المسلم إليهم .

وهذا الرجل ملأ كتبه عندما كتب عن الخلافة الإسلامية ، وكتب عن تاريخ التراث الإسلامي مع شاخت ، وترجم الأستاذ الدكتور حسين مؤنس مع من ترجم لهؤلاء ، وعلق تعليقات في الترجمة التى أخرجتها الكويت في عالم

المعرفة ، الكتب الصغيرة هذه تاريخ التراث الإسلامي ، المهم في الأمر هو أن هذا التاريخ يبقى مسودًا بهذه الأصبغة التى تهضم حقوق العرب المسلمين ، إننا بحاجة ماسة كما قال الأستاذ الدرهلي ، كما أذكّر إلى وجود نخبة ، والجامعات الإسلامية ولله الحمد فيها رجال من المؤرخين الأفذاذ الذين نعتز بعلمهم ونثق في أخلاقهم وفي ضميرهم أن يقلبوا في هذه الصفحات ويعيدوا كتابة تاريخ العرب المسلمين ، لأننى أربط العرب دائمًا بالمسلمين والمسلمين بالعرب ، لأن العرب لم تقم لهم قائمة إلا في ظل الإسلام ، ومن بعد الفتح الإسلامي أصبحوا أُمة رائدة سماهم الله عزّ وجلّ أُمة وسطا ﴿وكذلك جعلناكم أُمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ ، فنحن الأُمة الرائدة ، الأُمة التى تقود وتخرج هذه الأُمم من الضلال ، ما أحوجنا أن نعود إلى تاريخنا ونصحح لأبنائنا والأجيال التى تأتي ما ارتكبته أيدي هؤلاء .

والسلطان عبدالحميد كتب عنه الأستاذ أبو خلدون ساطع الحصري وظلمه ظلمًا شديدًا في كتابه «الدول العربية والدولة العثمانية» وجعلها دولة وسلط كل حقده ـ للأسف وهو عربي ـ على هذا السلطان المظلوم من أعداء المسلمين ، وكذلك ويا للأسف من أبناء المسلمين من أمثال ساطع الحصري الذي سماه الاستبداد الحميدي ، ولقد ملأ في هذا الكتاب صفحا كثيرة يسند إليه كل فساد عرف في التاريخ

إلى هذا الخليفة الذي وقف أمام التيار الصهيوني والذي آثر أن يناصر الإسلام ويرفض أن يؤيد قيام الصهيونية وقيام اليهودية في أرض المسلمين .

أقول إننا بحاجة ـ وأنا أثق في الدكتور حسين مؤنس وفي أمثاله وفي أبنائنا المؤرخين في الجامعات الإسلامية ـ إلى أن يعودوا إلى هذا التاريخ قبل أن يفوت الأوان والله تعالى ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل وشكرًا .

ooo

كلمة الأستاذ عبدالله عبدالكريم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

في البدء أقول الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين .

محاضرنا الدكتور حسين أهلاً به في مدينة جدة ، وأرحب بالمفكرين الحاضرين .

أخوتي : لعل الدكتور حسين مؤنس في محاضرته هذه تطرق إلى الاتحادات القائمة في العالم العربي اليوم ، وما أحوجنا هذه الأيام لهذه الاتحادات وبالذات إذا ربطناها بأخوتنا الإسلامية ، كما قال زملائي الذين سبقوني بالتعليق على ذلك ، ما أحوجنا ، يا ترى يا دكتور حسين الجامعة العربية بقيام الاتحادات قد تفقد عنصرًا قام قبل أربعين سنة وأمامه رجال أفذاذ ، لكن واقعنا اليوم يلزمنا أن نربط عروبتنا بإسلامنا ، فهل يا ترى يا دكتور حسين أن تركنا للناحية الإسلامية وبالذات بعض العرب الذين بأفريقيا الذين يلتحقون بالجامعة العربية أو يتعربون في نفس الوقت ، ولكنهم لا يتفاعلون مع قضيتنا الرئيسية في فلسطين ، أحداثنا جارية ولكن واقع الحال لا يتفاعل ، وكأن الأمور تجري في معمعة بعيدة عن انتماءاتهم .. هل يا ترى يا

دكتور حسين أن هـذا يبشر بخير ؟ أعتقـد والحاضرون يعتقدون أن هذا وبال ولابد أن يستحكم التفاعل وأترك ذلك إلى الاجابة الناصعة من سيادتك ، وبالتالى من المفكرين الآخرين الحاضرين .

سؤال آخر .. ما تعرضتم له عن موضوع عودة أوروبا عن الشيوعية، لعلكم أنتم أكثر منى علمًا بأن بعض البلاد العربية تطبق هذ المبدأ في بعض أمورها ، ولا يغيب عن ذهنكم جميعًا ، فيا ترى ماذا عسانا نفعل في عالمنا العربي ، وبالذات من يطبق هذا ، أن نقلع عنه أو نبدأ بالإقلاع عنه ، هل هذا يهمنا جميعًا وأمرنا بالذات ، دول عربية وإسلامية في نفس الوقت ، فهل ستتجه إلى هذا الاتجاه العربي الإسلامي البحت ، أم ستتوقف موقف المتفرج ، وبالتـالي ستكون العاقبة وخيمة على الأمة العربية وهي الآن تنهض من كبوتها وتستقبل الحياة مفعمة بالأمل الجدي الذي يرفعها من كبوتها وترفع رأسها عاليًا بين الأمم العربية والدولية ، هذا ما أردت أن أقوله ، واكتفى بهذا وأشكركم جميعا .

ooo

كلمة الدكتور الصادق ابو نفيسة

أشكر لموزع الأرزاق لفرص الكلام ، فرص الكلام ، أقصد بالأرزاق هنا فرص الكلام ، لأكرامه لي بالرغم من أني جئت متأخراً ، وسمعت عن أستاذنا الكبير ولم أره متأسف أيضا لأني لم أقرأ له ، بالرغم أني سمعت عنه الكثير ، وأهنىء النادي على هذه اللفتة ، وكنا عازمين المجىء المحاضرة «بدرى» ولكن للناس أعذارا .

عنوان المحاضرة «العرب في عصرهم الجديد» نحن جئنا بعد النقاش وجئنا آخر المتحدثين العرب في عصرهم الجديد ، التصورات التي كانت في ذهننا أن الأستاذ الكبير في تقديري أن الشيء الذي فاتنا وهو تكلم عنه أن العرب في عصرهم عصر الانتفاضة وعصر التطلع وللعودة إلى الفترة والمرحلة التي كانوا فيها سادة أنفسهم وسادة غيرهم ، هذا ماكنت فعلا أتصور أن الحديث جرى فيه ، ومتأسف ماحضرته ، ولكن أتوقع أن هذا هو الذي حصل في الحديث حول عصر العرب الجديد .

سمعت أيضا الحديث في بعض الأسئلة والحوارات حول مسألة الاتحادات سواء كانت اتحادات إقليمية أو اتحادات عربية مجتمعة ، والحديث حول الاتحادات الأوروبية

وحاجتنا إلى الوحدة ، والعودة إلى الاسلام ، والحديث عن العرب ، وهل الناس يتحدثون كعرب أو كمسلمين ، أفتكر هذه قضايا ساخنة كلها ، مسألة الاتحادات أنا في تقديري الشخصي وفي العصر الذي نعيش فيه الآن ، صحيح بعض الناس قد ينظر إلى الاتحادات القائمة الآن هي تمزق للجامعة العربية ، أو تمزيق للجامعة العربية ، لكن في تقديري لو الواحد رجع قبل خمس عشرة سنة أو عشر سنين في الوطن العربي ، ونظر إلى الخريطة العربية السياسية لوجد أن الاتحادات القائمة اليوم معظم الأعضاء الذين كانوا فيها كانوا في صراعات في كثير من الحالات ، في تقديري الشخصي انها ظاهرة صحية ، وينبغي أن تسند هذه الظاهرة لتقود في الآخر إلى تقارب من اتحاد دول المغرب العربي إلى اتحاد دول المشرق إلى تقارب ، ونحن في حاجة إليها ، والآن لو لاحظنا حتى للتجمع الغربي ، عندنا التكتلات بالرغم من أن اوروبا داخلة في حلف شمال أطلس ، وهـذا أكبر وأخطـر قوة موجودة ، بالرغم من ذلك هناك تكتلات داخلية بالرغم من هذا .

ففي تقديري أنا أفتكر أن الناس حتى التكتلات الإقليمية العربية التي ظهرت الآن لايعتبرونها ظاهرة صحية ، في تقديري أنها ظاهرة صحية ، يمكن من نواة صغيرة الناس ممكن أن يجمعوا أنفسهم ، الجامعة العربية مؤكد صرحها هام جداً ، في تقديري الشخصي أنه لابد من استمراريتها ،

الناحية الثانية التي أحب أركز فيها الحديث هي مسألة الوحدة ، قصة الوحدة العربية ، نحن عندنا مجد ، يعني سخرية عند الغرب ، لأنه عندما تقرأ أي مجلة أوروبية ، عندما تكتب عن الوحدة أو تطرقت إلى الوحدة ، مثلا عن وحدة اليمنيين تجد أنها على طول تأتي لك بشيء مناقض هو أن اليمنيين لن يتحدوا لأنه اتحاد عكس مصلحة زيد أو عبيد ، إذا جاءت للحديث حول الوحدة العربية تجدها أيضا تتحدث عن التناقضات الموجودة ، تجده يأتي بكاريكاتير اثنين عرب يحاولان قتل بعضهما ، كل واحد وضع خنجراً وراء الثاني .

ففي تقديري الشخصي الوحدة العربية قرار سياسي قبل مايكون عواطف اجتماعية أو حتى أي نوع من العواطف ، قرار سياسي إذا الشعب العربي امتلك زمام القرار السياسي يستطيع أن يصنع هذه الوحدة العربية الإسلامية ، وأنه يوجد في الأثر الإسلامي عندنا أن الله تعالى يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن ، فلذلك في تقديري الشخصي ، الدرب طويل ، حق الناس أن يعاينوا الدرب ويمشوا فيه ، لكن اللف جاى وجاى ما يصلح ، إذا كنا نريد أن نتحد لابد من القرار السياسي عند العرب ، هذا جانب ، الناحية الثانية إذا ما اتحدنا أفتكر أن الحرب الدائرة الآن حرب عقائدية ، الصواريخ والقصص هذه كلها ماهي قضية ، القضية حرب عقائدية ، إذن العرب في تقديري الشخصي لامناص لهم من

حماية معتقداتهم ومن حمايـة مؤسساتهم ومن حمـاية رسالتهم التي يمشون بها ، مافي حماية إذا لم يـرجعوا ويكونوا كلمة واحدة ومسألة العرب في هذه النـاحية في تقديري الشخصي أنا لا أستطيع إطلاقا أن أستثني ، حينما يتكلم الناس عن انه يجب أن نقول مسلمين ولا نقول عرباً ، أنا أقول إن الفصل بين العروبة والإسلام رأي خطير ، في رأيي أنا الشخصي ، بمعنى أن العرب لاقائمة لهم بدون إسلام ، ولكن الإسلام أيضا وهو كامل متكامل ولكن رأس الرمح فيه هو العرب ، فلذلك حق أن نكون داعين من هذه الناحية ، أخيراً أشكر الجميع على صبرهم ، وأشكرك على هذه الإتاحة بالفرصة للكلام وشكراً .

ooo

كلمة الدكتور فاروق أباظة

بسم الله الرحمن .. يقول الرسول الكريم «ليس منا من لا يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ويحفظ لكل ذي حق حقه» ، ولهذا فإنني أتوجه ، بالشكر لأستاذنا الكبير الأستاذ الدكتور / حسين مؤنس ، الذي سعدنا بالاستماع إلى محاضرته القيمة ، ويبدو أنه أراد أن يبعد بنا عن الدراسة الأكاديمية البحتة ، ليخرج إلى الدراسة الأكاديمية المنطلقة في محاضرة اليوم ، فأعطانا خواطره حول ما يدور في العالم الآن من متغيرات كثيرة ينبغي أن يأخذ فيها المسلمون طرف المبادرة أو زمام المبادرة ، بمعنى آخر نحن نلاحظ الآن أن العالم الرأسمالي بدأت منذ زمن بعيد تظهر مشاكله وسلبياته ، وتبدو الآن بشكل واضح ، رغم أنها بدت في المؤتمرات الشيوعية المتعاقبة انسحاب الشيوعية من التاريخ المعاصر ، والآن تتدهور الشيوعية تدهوراً واضحاً ، هذا يعطي للمسلمين وهم في موضع الاستنفار الدائم ، بعض المسلمين ، فرصة المبادرة للامساك بزمام الأمور ، ليعودوا لكتاب الله وسنة رسوله ، بدءًا من المنطلق العربي ، لامانع ، فإذا عزّ العرب عزّ الاسلام ، ثم بعد ذلك ننهض بالأمة الإسلامية جميعها ، ونحاول أن نذيب الفروق التي تعمق

مثل هذا التمزق الذي نعيشه الآن ، ولكن كنت أتطلع إلى الخروج من محاضرة اليوم ، ولعل الرؤية لم تتضح لي كاملة إلا بعد تعقب حضرات الأخوة الذين تفضلوا بالتعقيب ، واستأذنت أستاذنا الفاضل الأستاذ أبو مدين والأستاذ عبدالمحسن أن أضيف بعد أن قرّر أن العدد قد انتهى ، نشكر حضراتكم على هذا ، تكون الرؤية اكتملت لدينا من خلال هذه الحقيقة ، إنني أتطلع للخروج بورقة عمل للعالم الإسلامي في هذه الآونة بالذات ، إذا كانت المبادرة قد بدأت من بعض قيادات العالم الإسلامي ، أي بدأت من أعلى ، فعلينا أن نبدأ أيضا من القاعدة .

التقينا بالأستاذ الدكتور / فؤاد زوسكين ، وهو متخصص في تاريخ العلوم عند المسلمين ويقيم معهداً في فرانكفورت في ألمانيا ، ويعكف على إبراز أن العالم الإسلامي كان لديه انجازات تقنية هي التي وضعت الأساس للنهضة الاوروبية التي يعيشها العالم الآن ، وجائزة الملك فيصل وجهها لخدمة هذا الهدف بعد أن منحت له ، إذن أريد أن نخرج ونحن كما تعودنا كمسلمين أن تجتمع الأمة حول شيوخها ، لكي تخرج بورقة عمل تؤكد فيها أن الوحدات التي قامت هي فرصة لكي تدعم من قبل شعوبها ، وأن يجند كل مسلم نفسه ، وأن يعيد النظر في كل أوراقه لكي يكون نقطة انطلاق حقيقية فهذا مطلوب منا فعلا ، الانتفاضة الفلسطينية إلى مُتى سنتركها ؟ ثلاثة ملايين فلسطيني

أصبحـوا «١٢٠» الفا وأصبح بدلاً منهم ثـلاثة مـلايين صهيوني ، إلى متى سننتظر ؟ الوقت من ذهب وعلينا أن ننتهزه وشكراً .

000

رد الـدكتـور حسين مؤنس على الأسئلة والمداخلات

أيها السادة تعودت دائماً عندما أخاطب أن أستفيد من السامعين أكثر مما ألقي لأن الأستاذ الذي لايتعلم من تلاميذه ليس أستاذاً ، وصدقوني أن التعليقات التي سمعتها الليلة على كلامي أفضل من كلامي .

حقيقة أنا أشعر أن السادة الذين تكلموا وهم يعبرون عن شعوركم وكلهم أصغر مني بسنوات كثيرة جداً ، يضعون أيديهم على حقيقة الوضع العربي الإسلامي اليوم ، وإذا كنا نقول : «العربي الإسلامي» فهي أصبحت غلطة لسان ، لأن الحقيقة أن الذي صحح ذلك الوضع هو الملك عبد العزيز عندما بدأ بالاسلام وقال إنه هو الأساس وهذا حق ، فإذا كنا نخطيء أحياناً نقول : النهضة العربية ، فأرجو أن تعذرونا ، فهي غلطة لسان ، وإنما نريد أن نقول : النهضة الإسلامية ، لأن الإسلام دين قوي جدًّا ، وإذا أردتم أن تعرفوا قدره فعليكم أن تنظروا كيف يخاف منه الأوروبيون ، وحتى في يومنا هذا ونحن ننظر إلى أوروبا التي اعتمدت على الرأسمالية ظانة أن المال هو الذي يقيم التاريخ ، من ناحية أخرى الشيوعيون الذين ظنوا أن الدولة عندما تأخذ كل المال وتصنع به السلاح فهي تضمن الخلود ، ولكن الحقيقة أن

الاسلام أقوى من ذلك كله ، ونحن لأننا مسلمون إن شاء الله سنعرف كيف نستعيد فلسطين متراً متراً ، لا كما نقول اليوم من جانب السياسة فيما أظن اننا نريد أن نستعيد الجزء الذي أخذته إسرائيل بعد حرب ١٩٦٧ ، الحقيقة وأنا أتحدث إلى أبنائي أننا لابد وان نستعيد فلسطين كلها وسنستعيدها لأننا حقيقة مؤمنون بالاسلام ، ولا يعرف قيمة الإسلام إلا من يقرأ السيرة النبوية ، ويرى كيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد صنع من أولئك العرب الذين كانوا قبل الإسلام لاشيء ، صنع منهم كل شيء ، عندما ترى رجلا مثل بلال الحبشي ، المفروض أنه إنسان جاهل لا يقرأ ولا يكتب ، ولكن الإسلام جعل منه حقيقة عبقرية ، وأنا لاحظت أن تلاميذي الذين تكلموا يضعون أيديهم بصورة أقوى وأحسن وأعمق مما فكرت فيه أنا ، لأنني فكرت في الأمر على اعتبار أنني شعرت بسعادة أن ملوك العرب اليوم هم الذين يسعون إلى الوحدة لأننا نحن أمة الإسلام نحن من زمن بعيد أمة واحدة ، ولا يمكن أن تسمع بأن حربا قد وقعت بين المصريين أو الشاميين أو بين المصريين والسودانيين ، هذا لايمكن لأن أمة الإسلام أمة واحدة لان الإسلام دين قوي جدًّا ، وعندما ننظر إلى ما يجري في إيران تجد حقيقة غريبة ، وهي أن الإيرانيين ـ وهذه حقيقة لست أول من يقولها وانما كان أول من قالها ابن حزم ففى كتاب الفِصَل تجدون فيه فصلا جميلا جدًّا ومثيراً للعواطف عن

كراهة الإيرانيين للعرب وحقدهم على العرب ، لأن العرب فيما يتصور الإيرانيون ممن مـا قبل الإســلام إلى أيام الخميني ، يتصورون أن العرب هم الذين انتزعوا مجدهم .

الحقيقة أن الإسلام أراد أن يجعل منهم آدميين ، ولكن عندما تقرأ أن الايرانيين الذين يـزعمون أنهم يمثلـون الإسلام يتعاونون اليوم مع الاسرائيليين الصهيونيين ضد الاسلام ، وهم يسمون ذلك نصرا للإسلام .

الحقيقة أن ذلك كان خطأً من أخطائنا وهو أننا في أواخر العصر الأموي كانت إيران قد استعربت وتكلم أهلها العربية وألّفوا بالعربية ، ولكن العباسيين لكي ينشئـوا دولتهم أخذوا العرب الذين كانوا في إيران أو جزءًا كبيراً منهم لكي يقيموا دولتهم العباسية ، والنتيجة أن الروح ردت مرة أخرى في إيران ، وابتدأ الإيرانيون يتحدثون عن ما يسمى بالشيعية ، وأنا دائماً أسأل هل أرسل الله رسولاً أم أرسل رسولا وابن عمه ؟ ، أنا أتعجب من الذين يعتقدون أنهم عندما يرتدون إلى على بن أبي طالب أنهم يحاربون الاسلام ، مع أن على بن أبي طالب نفسه كان رمزاً للإسلام ، حقيقة ، ولكنك تدهش عندما يتوفى على بن أبي طالب يبايع بعض الناس ابنه الحسن لا لأنه يستحق الخلافة ولكن لأنه ابن على ثم يبدأ الحماس للحسين بن على وهو سيد جليل وعظيم ، ولكن المتحمسين له ، يتحمسون له لأنهم يقولون إنه ابن على بن أبي طالب .

الحقيقة أيها السادة أننا اليوم فعلا في عصر ينبغي أن نُزهى به ، وأنا مع السن العالية التي أنا فيها أغبطكم وأقول لكم إنكم إذا سرتم على ضوء الكلام الذي سمعناه هذه الليلة ، وأقله قيمة هو الذي قلته أنا ، إذا سمعنا هـذا الكلام ، شعرتم أنكم على أبواب عصر جديد ، عصر الإسلام الذي سيعيد المجد القديم الذي أنشأه في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وأيام الخلفاء الراشدين ، وأنا سعيد جدًّا بتلك الإشارة التي أشار إليها واحد منا ، عندما ننظر إلى كتاب ساطع الحصري عن السلطان عبد الحميد ، السلطان عبد الحميد رفض أن يسمح لليهود عندما ذهب تيودور هرتل إليه لكي يطلب إليه أن يسمح له بأن يدخل اليهود في فلسطين قال له : «من أيام فقط هلكت فرقتان عربيتان في الدفاع عن سلاميك هؤلاء العرب الذين تريد أن تأخذ أرضهم دافعوا عن ملكي عما أسميه بالخلافة العثمانية ، فلا يمكن أن أسمح ليهودي أن يضع قدمه في ذلك المكان» .

وبالفعل ان السلطان عبد الحميد كان رجلا مسلماً ، بعضهم يقولون إنها كانت سياسة أو غير سياسة ، الحقيقة أن هذا الرجل كان رجلاً ذكيًّا ، تنبه إلى أن أساس القوة في ذلك العالم الإسلامي ، إذن فلنرتد إلى الاسلام ، وفعلا ارتدّ ، ولكن الظروف في أيامه كانت قاسية ومضطربة ، والرجل وانتم تعرفون كيف قام عليه الناس ، وكيف خلعوه ، وكيف أن مدحت باشا اشترك في تلك المؤامرة ، ومدحت

نفسه أعدم في الطائف ، لأنهم قالوا : إنه اشترك في مقتل الخليفة عبدالعزيز الذي جاء بعد عبدالحميد .

أقول لكم أيها السادة إن الغربيين جميعاً يشعـرون بالكراهة والحقد للإسلام ، لأنهم يعرفون ماهو الإسلام ، وعندما نرى العرب في العصر الأول يذهبون حتى الأندلس في آخر الدنيا كما نقول وينشئون الأندلس بين فكي الأسد في قلب بلاد الكاثوليكية نحن نقول : الله أكبر ، فإن العرب الذين أسلموا أصبحوا قوة لاتقهـر ، والذي كـان أكبر الأسباب في هزيمة المسلمين في الأندلس بعد زوال بني أمية أنهم لم يتمسكوا بالإسلام كما ينبغي ، وأظنكم تعرفون أن يوسف بن تاشفين ، وهو أفريقي ابن أفريقي عندما دخل الأندلس وكان أسمر اللون ، أراد أن يعلم الأندلسيين أن المجد كله في الإسلام ، ولكن إسلامهم كان قد ضاع ،

أقول إسلام الحكام لا إسلام الشعوب ، لأنني على طول مادرست التاريخ وجدت أن أمة الإسلام دائماً على حق ، ودائماً في الطريق السليم ، وعندما درست الملك عبدالعزيز تعجبت من ذكاء ذلك الرجل وصدق إحساسه ، فذلك الرجل الذي كان يستدين من رعيته ألف درهم ، كان يستطيع أن يستدين من انجلترا أو فرنسا ملايين ، لكنه لم يستدن مليماً لأنه كان مسلماً ، ويتصرف تصرفاً إسلاميًّا ، والحمد لله أيها السادة أنكم وضعتم أيديكم على الداء والدواء ، وأنكم الآن شباب والحمد لله مستعدون أن تخوضوا المعركة ، وأنا

كفكرة أخيرة أقولها : احذروا غرب أوروبا ، هؤلاء الناس لايحبون الإسلام ، كان يعتقد .. أن المال هو الذي يصنع الدول ، فتبينوا أنهم رغم المال في غاية الفقر وفي غاية التدهور ، لأن المال في الحقيقة أيها السادة لا يصنع الدول ، وانما الايمان هو الذي يصنع الدول ، والكثيرون يتحدثون عن السعودية مثلا ، ويقولون إن قوتها هي البترول ، أنا أقول : لا .. إن قوتها هي الإسلام ، لأن البترول شيء زائل ، وكلنا نعرف المال ، كلنا تمتلىء جيوبنا في يوم من الأيام بالمال ولا يتغير فينا شيء ، ولكن عندما تشعر بالإسلام حقيقة ، وهو حقيقة دين عظيم وعجيب من كل ناحية ، إلى درجة أنه في مبادئه الخمسة يقول : إن مالك فيه نصيب للسائل والمسكين والفقير ، لأن الانسان لايملك المال ، إن الله يملك المال وهو يسمح لك بأن تتصرف في المال بعض الوقت ، ولكن ذلك لايجعل منك قوة ، فأشكركم على الدروس التي أعطيتموني إياها هذه الليلة ، وأرجوكم أن تسيروا في هذا الطريق إن شاء الله سترون أن العرب المسلمين سينتصرون على الإيرانيين على اليهود الصهيونيين ، وعلى الغربيين ، إنما نصيحتي أن نحول المال إلى صناعة ، أن نحول المال إلى علم : لأن الإسلام علم والعلم قوة كبرى ، فمن يستطيع أن يتكلم أغنى بكثير ممن يجمع المال ، لأن المال كلما جمعته شعرت بالضعف والخوف عليه ، أما العلم فكلما ازددت منه ازددت قوة وثقة في نفسك وازداد الناس حبًّا لك .

وأعتقد أننا في ليلتنا هذه لسنا موضوعات أساسية هي التي ذكرتها ، وهذا يجعلني أتوجه بالشكر للأستاذ ابو مدين الذي أحسن إليّ حقيقة عندما دعاني للكلام في هذه اللية ، لأنني حقيقة كنت أفكر في عصر العرب الجديد ، وأريد أن أقول للعرب لاتنسوا أن قوتكم هي الإسلام ثم العروبة ، فليبارك فيكم الله سبحانه وتعالى .

ooo

سعادة الاستاذ عبد الفتاح أبو مدين

رئيس النادي الادبي الثقافي بجدة حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد ..

فقد تلقيت بكل الغبطة والسرور خطاب سعادتكم رقم ٦٦ /١١ /أ٠ ج وتاريخ ٨/١٩ /١٤١١ هـ . وأشكر لسعادتكم اهتمامكم بتعليقاتي فى نادى جده الادبي .

ولكن ارجو من سعادتكم عدم نشر التعليق المرفق مع الخطاب المذكور ، نظرا لكونه تعليقا مرتجلا كما انه كان وقتيا ، ولم يعد مناسبا للنشر .

ولسعادتكم خالص الشكر والتقدير

الدكتور محمد خضر عريف

عضو هيئة التدريس بجامعة الملك عبد العزيز

بجدة

في غرة رمضان ١٤١١ هـ .

● كان الدكتور محمد خضر عريف .. قد علق على محاضرة الدكتور حسين مؤنس ، وكلمته مسجلة صوتا وصورة ، وحين بعثنا بها «ممكتة» لمراجعتها تمهيدا لنشرها ، كان جوابه رسالته الموضحة بعاليه ، واستجبنا لرغبته .

«**النادى**»

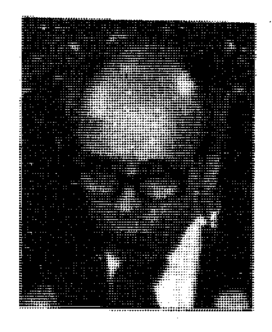


الزمن العربي

الأستاذ الكبير
محمد العروسي المطوي

الأحد ٣ / ٦ / ١٤١٠ هـ
الموافق ٣١/١٢/١٩٨٩ م





● الأستاذ :
محمد العروسي المطوي

- عمل رئيسا لاتحاد الكتاب ونادى القصة التونسية .
- يشرف على إصدار مجلة القصة ومجلة المساء .
- وله اهتمامات بالفكر والنشاط في شتى الفنون .
- من مواليد ١٩٢٠ بقرية المطوية بجنوب تونس .
- درس المرحلة الابتدائية هناك .
- انتقل إلى العاصمة التونسية حيث تابع دراسته الثانوية والعليا بجامعة الزيتونة .

شهاداته :

- العالمية في الأدب .
- الاجازة العليا في البحوث الإسلامية من معهد البحوث الإسلامية التابع للجامعة الخلدونية .

الوظائف الادارية :

- أستاذ بالجامعة التونسية من ١٩٤٨ حتى ١٩٥٦م .
- أشرف على التدريس بالصفوف الثانوية والمرحلة العليا في جامعة الزيتونة

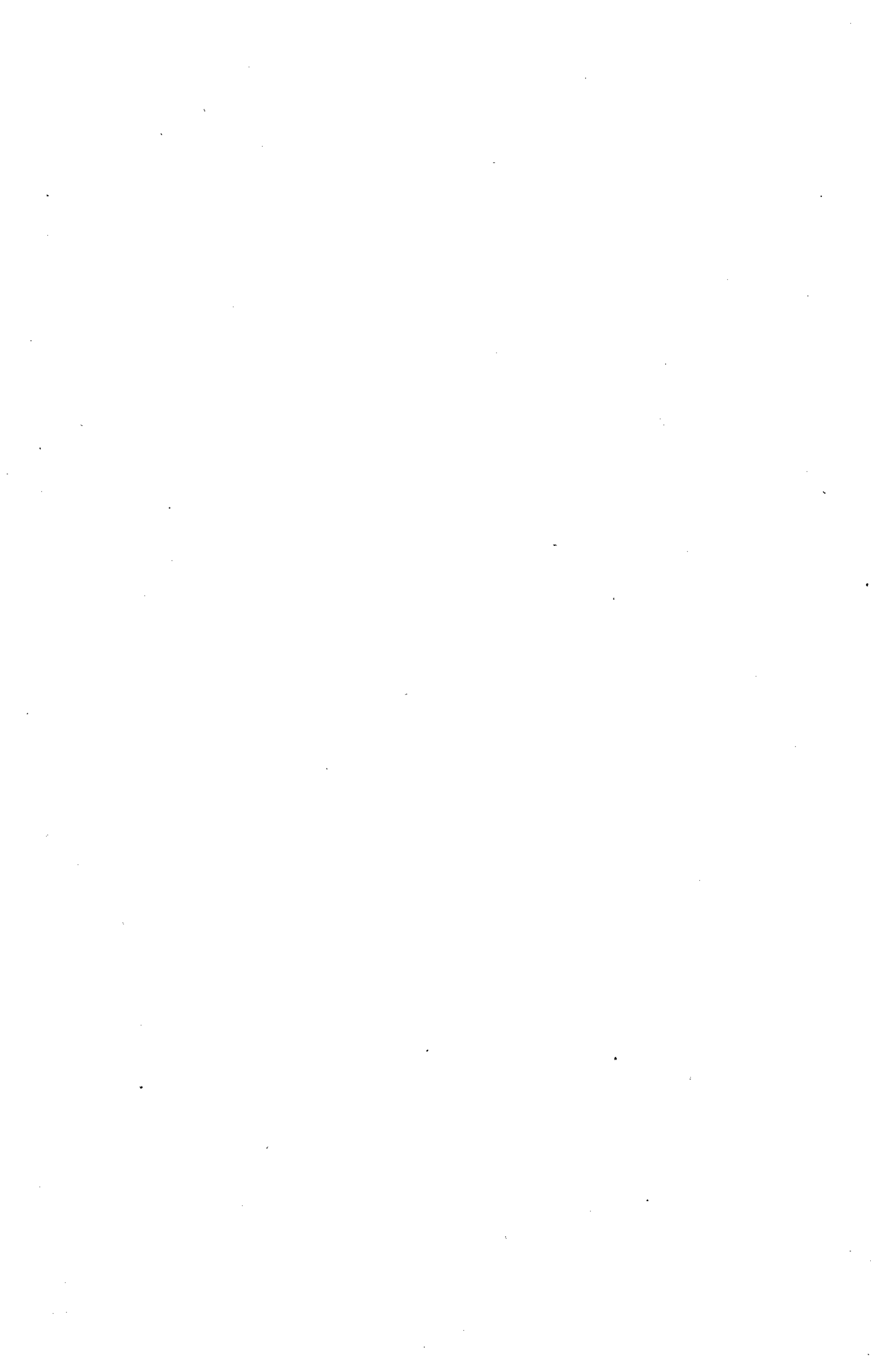
- مستشار ثقافي بالقاهرة .
- عمل سفيراً لتونس بالسعودية وسفيراً بالعراق .
- عمل أمين عام لكلية الشريعة وأصول الدين بجامعة الزيتونة من ١٩٦٣ - ١٩٦٤م .
- عضو مجلس الأمة التونسية من ١٩٦٥ حتى ١٩٧٩ .
- رئيس لجنة الشئون الثقافية والاجتماعية لمدة ١٠ سنوات متتالية .
- تولى رئاسة لجنة العديد من المؤسسات والأندية الثقافية من ١٩٥٨ إلى الآن .
- تولى رئاسة نادى القصة والنادى الثقافي لأبى القاسم الشابى .
- مستشار ثقافي للشركة التونسية للتوزيع مدة ٤ سنوات .

● انجازاته العلمية والادبية :

- الحروب الصليبية دراسة تاريخية .
- امرؤ القيس دراسة نقدية .
- جلال الدين السيوطى دراسة نقدية .
- من الضحايا - رواية .
- حليمة - رواية .
- التوت المر - رواية .
- انه فرحة الشعب - مجموعة شعرية .
- تحفة المحبين والاصحاب فيها للمدنيين من أنصار - تحقيق .
- خالد بن الوليد - مسرحية تلفازية .
- من طرائف التاريخ .
- سيرة القيروان ورسالتها الدينية والثقافية فى المغرب الاسلامى .

- طريق المعصرة - مجموعة قصصية .
- السلطة الحفصية ودورها السياسي في المغرب الاسلامى وهو كتاب ضخم يضم أكثر من ٨٠٠ صفحة .
- انموذج الزمان فى شعراء القيروان لصاحب العمدة الحسن بن رشيق .
- من الدهليز - مجموعة شعرية من الشعر الحديث .
- المجلد الأول من كتاب العمر - للمرحوم حسن حسنى عبد الوهاب .

ooo



هاجس الزمان كان عندي منذ فتوتي المبكرة . فكيف حصل ذلك ؟

إني مازلت أذكر أنني كنت ذات عصر يوم من الأيام في ساحة السوق بالقرية عندما أقبل حطّاب بحِمْل حطب لبيعه في السوق . واختلف في الثمن مع مساومه بصنتيم واحد . فذهب في حال سبيله باحثا عن مشتر آخر . وجاء من الغد يتحدّى ذلك المساوم الأول بأنه باع حِمْله بفرنك كامل أي بزيادة صنتيم أحمر كما وصفه .

وصادف أني حضرت الموقفين ، فقلت في نفسي : مسكين هذا الحطاب . إنه في سبيل صنتيم واحد خسر يوما كاملا . ومعنى ذلك أنه خسر تسعة عشر صنتيما ثمن حمل آخر من الحطب . ومعنى ذلك ـ أيضًا ـ أنه لم يعط قيمة لذلك الزمن الضائع المهدور في سبيل الحصول على ما هو أقل بكثير إرضاء لنزوة نفسية تائهة .

ومنذ تلك الحادثة الصغيرة استقر في ذهني أن عدم تقدير الزمن مظهر نقص كبير في منزلة الانسان تفكيرا وتصرفا . وبمرور الأيام ازددت يقينا بذلك ، وكثرت الأدلة والبراهين الشخصية والمجتمعة مما يَسَّرَ المقارنة والموازنة .

ورغم ما يدعيه مجتمعنا من أخذٍ بأسباب التقدم وترديدٍ للشعارات ، واستشهادٍ بموروثنا الحضاري وقيمنِا العليا فإننا مازلنا بعداء عمّا أسميه بالثقافة الزمانية ، أو مايطلق عليه بالزمن الاجتماعي .

وقد توقفت كثيرًا عندما قرأت ـ ذات مـرة ـ أن رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية تأخر سكرتيره الخاص عن القدوم إلى مكتبه معتذرًا بأن ساعته تأخرت لخلل أصابها ، فقال له رئيسه : إما أن تغير ساعتك أو أغير أنا سكرتيري .

إن الاستدلال بصغائر الأشياء قد يكون أشد وقعا وأكثر دلالة . و «إن الله لايستحيى أن يضرب مثلا مًّا بعوضة فما فوقها»[1] .

فلا غرو ـ إذن ـ إذا اعتبرنا المثل الاول دالا على هـدر الزمن ، وتأصل طبيعة متخلفة وإصرار على مواصلة التمسك بها بينما المثل الثاني يدل على الموقف الحاسم وعدم التسامح أمام هدر الزمن .

هذا الزمن الذي نردد بخصوصه المثل القديم : الزمـن

(١) البقرة آية ٢٦

كالسيف إن لم تقطعه قطعك . ولكننا مستمرون على نقيض ذلك ، وقطع الزمن لنا سائغ في سائر مرافق حياتنا العملية حتى أصبحنا مضرب المثل في قلة احترامنا للزمن مثل خلف الموعد ، وعدم احترام توقيت ملتقياتنا ومؤتمراتنا على اختلاف المستويات من اجتماع أسرة النادي الصغير إلى ملتقى قمة من القمم .

إننا نتحدث كثيرا عن التخلف ونحلل مختلف مظاهره من فقر وجهل ومرض ، وضعف مردود ، وفقدٍ للضمير المهني ، ونحاول تحليل وسائل العلاج لكننا نكاد نسكت عن التخلف في مجال الزمن ، وهو فيما نحسب علة العلل في الوقت الذي ندعي ونقول : علينا الالتحاق بركب التقدم . هذا التقدم الذي أصبح يحدد بكل دقة جزئيات الثانية في حساباته وأعماله فوق الأرض وفي بواطنها وأجواء الفضاء .

لقد أشرت إلى سمعتنا ـ كعرب ـ في عدم احترامنا لأوقات المواعيد . وذكر الامثلة على ذلك يستدعي طولا لا فائدة من تعداد نماذجه يكفي القول بأن الموعد العربي أصبح يذكر للتندر في المجتمعات الأوروبية وغيرها . وأذكر أن إحدى شركات الطيران في بدايتها كانت تتندر عليها أسرة صيانتها الاوروبية بأنها «شركة آرويز إن شاء الله» . وصادف أن كنت ضمن بعثة برلمانية تونسية إلى بريطانيا العظمى . وكان مرافقنا ضابطاً انقليزيا متقاعدا اشتغل في الشرق الأوسط ، فكان أول تعليماته أن نحترم الوقت بالتدقيق . وكان يكرر ذلك كلّما فارقنا وحدّد لنا

موعد قدومه . ولم يسكت عن ذلك إلا في أواخر الزيارة إذ صادف أن كنّا ثلاثتنا دقيقين في التوقيت حتى اسكتناه . ولكن هل زالت اللوثة الملصقة بنا ؟ الواقع أنها ماتزال إلى اليوم . وكما قلت من قبل ، هي متمثلة فينا في أغلب مظاهر حياتنا الاجتماعية .

فما هي الأسباب الموجبة لهذا النوع من السلوك ؟ وإلى مايعود ذلك ؟ ماهو مفهوم الزمن عندنا ؟ ماهي نظرتنا إليه قديما وحديثًا ؟

لماذا يهتم العربي بالليل اكثر مما يهتم بالنهار ؟ وقت الفراغ مامعناه وجدواه عندنا ؟ وأسئلة أخرى كثيرة متنوعة ومتشعبة .

عندما نعود إلى النصوص القديمة نجد أن أوثق تلك النصوص على الاطلاق ـ وهو القرآن الكريم ـ لانجد فيه ذكرا للزمان . وحتى لفظة الدهر التى تتلاقى أو تختلف قليلا مع مدلول الزمان فلا نجدها مذكورة فيه الا مرتين هما قوله تعالى : «وقالوا ماهى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا الا الدهر»[٢] وقوله تعالى «هل أتى على الانسان حين[٣] من الدهر»[٤]

---

(٢) الجاثية آية ٢٤ .

(٣) الحين مقدار مجمل من الزمان يطلق على ساعة أو أكثر ، التحرير والتنوير ٢٩ : ٣٧٢ .

(٤) الانسان آية ١ .

لكن في كتب الحديث نجد الزمان وكذلك الزمن مذكورا عديد المرات في صيغ مختلفة(٥) . وقد عرفوا الزمن بأنه يقع على المدة القصيرة والطويلة بخلاف الدهر الذي يدل في الاصل على مدة العالم من بدء وجوده الى انقضائه(٦) .

وإذا نحن اثبتنا أن عناية مجتمعنا بالزمن عناية باهتة فهل يعود ذلك إلى ماورد في عدد من الأحاديث - وأغلبها موضوع - من ذم للزمان ومن توغل ذلك الذم بحسب مايتقادم منه . وسنكتفي ببعض المرويات في ذلك من مثل الآثار التالية (٧) :

- خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم .. ثم يجيء قوم لا خير فيهم .

- لايأتي عليكم زمان الا الذي بعده اشر منه .

- خيركم في رأس المائتين الخفيف الحاذ . قيل : يارسول الله : ما الخفيف الحاذ ؟ قال : من لا اهل له ولا مال .

أنا الآن لست في مقام نقد هذه الآثار فقد تكفل رجال الحديث بنقدها وبمحيصها وبيان ضعيفها من صحيحها ، ولكني أقول : إن مثل هذه المأثورات فعلت مفعولها في المجتمع العربي في مختلف عصوره . فأصبح ذم الزمان شنشنة على مر تلك العصور لعل من أكثرها تداولا بيت المتنبي :

(٥) ينظر لمعجم المفهرس لالفاظ الحديث وما فيه من احالات على كتب الحديث ٢ : ٣٤٣ - ٣٤٥ .

(٦) معجم إلفاظ القرآن ١ : ٤٢٢ .

(٧ - تمكن العودة الى كتاب الموضوعات لابن الجوزى : اللآلىء المصنوعة للسيوطى كشف الخفاء للعجلوني وغير ذلك .

أتى الـــــزمـــــانَ بنـــوه في شبيبتـــــه
فسرهم وأتينـــــاه عـــــلى الهـــرم

أو قول الزمخشرى :

زمـــــان كـــــلّ حِبّ فيـــــه خبّ
وطعم الخِـــلّ خَـــلٌّ لـــو يضـــاق
لهم ســـــوق بضـــاعتـــــه نفـــاق
فنـــافق فـــالنفـــاق لـــه نفـــاق

ولكن هذه النظرة لـذم الزمـان وذات الموقف المنـاهض للاستفادة منه وعدم هدر قيمته نجـد في قيمنا الاسـلامية ما يناقض تلك النظرة : ويمكنَ أن نذكر الحديث الشريف : « لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لايضرهم من خذلهم حتي يأتي أمر الله وهم كذلك » .

وإذا كان الموقف من الزمان في تلـك الآثار مـدعاة الى الانصراف الى الآخرة وإهمال شؤون الدنيا فإن ذلك مردود بالسنة والكتاب : فروح القرآن تؤكد على اعتبار الدنيا والآخرة ولا ذم للدنيا إلاّ في تفضيلها على الآخرة . وهذا ما يتماشى مع هذا الدين السمح الذي جاء وسطا في أموره الجوهرية . وجعل أمة القرآن أمة وسطا فلا تنسى نصيبها من الدنيا[8] وتنقطع تماما الى العبادة فينالها الوهن والجوع كما قـال عمر بن الخطاب : إن السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة . وإن الارض

(٨) ولاتنس نصيبك من الدنيا ـ القصص ٧٧ .

يرثها عبادُ الله الصالحون[9] . ومحاولة تفسير الأرض بأنها أرض مكة المكرمة أو أرض الجنة[10] لا يخلو من إبعاد عنصر الزمن عن الارض . ولا صلاح لها بدون ذلك حسب فصوله وأمطاره ورياحه ، ومسيرة كواكبه التي أنبت على التوقيت القارُ المضبوط تبعًا لسنة الله التي لا تبديل فيها . ومن أجل ذلك اعتمد الفقهاء ـ تبعا لقوانين الفلاحة ـ التوقيت الشمسي لأنه قار يتلاقى مع فصول السنة . ولم يستنكفوا من ذلك لأن صلاح الدنيا وعمارتها مبني على ضبط زمني معيّن . وأن عدم احترام ذلك الضبط يخلّ بالفلاحة وفي الإخلال بالفلاحة إخلال بالحياة على الأرض .

إن التعرض لهذا القول ليس فيه استطراد أو خروج عن محور هذا الحديث ؛ لأن ما تضمنه يتصل بجانب آخر من حياة شعب عربي مسلم له من التقاليد والتراث ما كيّف سلوكه على نحو مَا من الانحراف أو الانسجام مع ما أسميناه بالثقافة الزمنية حتى نبعد عن هذا الدين الحنيف ما يلمزه به بعض المتنكرين من أنه دين التواكل والإعراض عن الحياة والإقبال على الزهد في الدنيا وخيرها وشرها ، والهروب الى الزاوية ، أو الجلوس على الربوة ، وفى ذلك الحكم على سلوك المسلمين لا على قواعد الاسلام ومبادئه الخالدة المرتبطة بالقيم العليا والمثل السامية أي يستندون على ذلك الفارق الذي لاحظه الشيخ

---

(٩) إن الارض يرثها عبادى الصالحون ـ الانبياء ١٠٥ .

(١٠) التحرير والتنوير ١٧ : ١٦١ ـ ١٦٢ .

محمد عبده عند زيارته لأوروبا من أنه ترك في الشرق مسلمين ولا إسلام ، ووجد في الغرب إسلاما ولا مسلمين . وقد يوجد من يناقش هذا الرأي ولكن موضوعية النقد وصدق التقييم يقومان بجانب الشيخ محمد عبده لا محالة لأن الاستقامة في السلوك والعمل من أسس الاسلام الراسخة .

أردت بهذا أن أخلُص الى القول بهذا التساؤل : لماذا هذا الفارق في اعتبار التوقيت الزمني بين أزمنة العبادة وبين أزمنة المعاش الدنيوي ؟ إن حرص العربي المسلم على أداء الشعائر الدينية فردية كانت أو جماعية أي من موكب الوقوف بعرفة الى إقامة صلاة الفجر في المزدلفة . هل الداعي الى ذلك قوة الايمان بأداء ذلك الواجب في زمنه المعين ، أم هو الخوف من العقاب ، أو الرغبة في الاجر .. والثواب ؟ وهل في ذلك الحرص على الزمن في العبادة ، وعلى إهمال ذلك الزمن في أمور المعاش والحياة لا يعتبر تناقضا مع الكُلّ الاسلامي المتمثل في الجمع بين الدين والحياة والدنيا والآخرة ؟ الظاهرة موجودة بلا شك ومن المكابرة إنكارها أونفيها . هل ظاهرة الخوف هي التي تقودنا إلى احترام الزمن ؟ الخوف من عقاب الآخرة ومن عقاب الدنيا على حدّ سواء .

إني أكاد أجزم أن الخوف من العقاب هو الأغلب . ويدخل في هذا الحرمان من المنفعة ، والحرص على سلامة البدن وما يشبه هذا أو ذاك . فالخوف من فوات الطائرة يوجب علينا الحرص على احترام الوقت المعين لانطلاق الرحلة ، والخوف من المرض

يفرض علينا احترام تعاطي الدواء تبعا للمواقيت التي حددها الطبيب وهكذا دواليك .

وإذا أقررنا ذلك فهل معناه أن نسلك العقاب والردع حتى نغرس فينا ثقافة زمانية اجتماعية تبعد عنا الكثير من المآخذ التي نؤاخذ بها ليس بالبعيد نشتكي من فوضى الدخول الى المسرح . وعندما صدر الامر بغلق الابواب قبيل رفع الستار زالت العاهة وانضبط الناس . ولم نكتف من قبل التشكيات والتذكرات ولأمر ما ورد في الاثر : إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن . وهو يتلاقى تماما مع نزعات الانسان ونحيزته .

وكم هي العادات الحميدة التي انقاد لها الانسان بظاهر السليقة وباطن التقليد انبنت في أساسها على منطق الردع وحتى التأديب . هل معنى هذا انني أدعو الى العنف حتى تتأصل فينا ثقافة زمانية سليمة ؟ أعتقد ان هذه مرحلة يدعو اليها اليأس وانغلاق السبل الاخرى ، ونحن لم نستنفد تلك السبل أو لم نستعملها . ولعلّ وازع السلطان بأمره وقدوته له دور فعال في العلاج . والسلطان هنا لا أحصره في صاحب السلطة السياسية ولو كان فهو الحلقة الاولى من سلسلة عديدة الحلقات تكاد تتلاقى مع الأثر الآخر : كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته . وقد يكون للقدوة الحسنة من التأثير وتركيز الانضباط التلقائي ما لا يكون للقوة والردع ولو أن لهما ـ كما قلت سابقا ـ ما يولد العادة وينتهي الى السليقة بحكم نسيان

فترة الردع التي نالت جيلا أو أجيالا سابقة . والأسوة أساسها العمل حتى تكون قدوة بحق . وليست هي مجرد قول أو شعار ، وليست مجرد وعظ وإرشاد في مناسبة معينة أو مكان محدد .

لقد قرأت في خطبة نموذجية أعدها جماعة من علماء الازهر بمصر هذه الفقرة:

« ... كم من الساعات والأيام والسنين تضيع في حياة هذه الامة على المقاهي وفي البارات ، وفي ضروب اللهو ، وفنون الرخاوة والتهتك ... بل في النوم والكسل ، والفوضى والثرثرة داخل البيوت ، والمكاتب ، والمصانع ، والدواوين ؟.

على حين يسهر أعداؤنا ويكدحون في كل دقيقة بل في كل ثانية من أجل تحصيل أسباب القوة ، ومن أجل فرض سيطرتهم على مصائر العرب والمسلمين .

فنحن نضيع السنين ولا نحس بمرورها ، وهم يحاسبون أنفسهم على الثواني مخافة أن تمضي دون إنتاج ، لأن الزمن جزء من تقدمهم ونجاحهم كما هو جزء من ضياعنا وفشلنا » .

كلام صحيح جميل بلاشك . وأجمل منه هذه اللفتة الحصيفة لقيمة الزمن وموقفنا منه . ولكن الأجمل من هذا ومن ذلك انطباق هذا القول على الحياة العامة نفسها وعلى المحيط الاجتماعي لصاحب القول نفسه أما مقولة : خذ الثمار وخل العود للنار ، ومقولة : عليهم لاعلينا .. فتلك السوس الناخر ، والزرع في السباخ ، والمقت الأكبر عند الله أن نقول ما لانفعل .

وحاشا ان يكون كلامي لمزا لصنف دون صنف مادمت

ربطت القدوة بالمسؤولية في عموم مستوياتها من سائس الدولة الى قيِّم النادى ورب الأسرة .

فمسألة الزمن عند العربي مشكلة قائمة بل هي أم المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، أي مشكلة التقدم العربي في مختلف مجالات الحياة وهي مشكلة مسكوت عنها أو تكاد . ولعل شدة تمسكنا بها رغم التشكي والتذمر يجعل الحديث عنها لايجدي فنقف منها موقف الاستسلام والانهزام .

وكنت اطلعت على بحث للمفكر المغربي محمد عابد الجابري بعنوان «الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم»[١١] وإذا هو بعيد عما انقدح في ذهني لأول مرة ، إذ لايتحدث فيه عن الثقافة الزمنية ونصيب العربي منها وإنما يتحدث عن عصور الثقافة العربية والمقارنة بينها وبين عصور الثقافة الغربية . وينتهي الى الملاحظة التالية :

«... ان العقل اليوناني قد تكوَّن ونما وتطور من خلال التعامل مع الطبيعة (الفلاسفة الطبيعيون) والكائنات الرياضية المجردة «الفيتاغوريون» فكان من الطبيعي أن يتقدم هذا العقل اليوناني ـ الأوروبي ويتجدد بتجدد البحث في الطبيعة والرياضيات ، وأن يكون زمنه هو «زمن الطبيعة التي لا حد لاسرارها وحركتها وزمن» «الرياضيات» الذي لانهاية له ولا حد .

---

(١١) مجلة اقلام (عدد خاص) رقم ٥٣ مارس ١٩٦٤ .

أما العقل العربي الذي تكوّن من خلال التعامل مع النصوص «الخالدة» أو التي أريد لها أن تبقى خالدة بلغتها ونحوها وتركيبها ومضمونها المعرفي الابسْتيمولوجي ، فقد ظل زمنه راكدًا بركود زمن هذه النصوص ، لا بل بدوام التعامل معها على نفس الطريقة ونفس الأسس اهـ[١٢] . وهو موقف لايبعد عن موقعه من التراث العربي . أما بخصوص هذه القضية بالذات فانها مستوحاة إليه من المستشرق هملتون جيب .

يقول محمد العابد الجابري :

«... لقد سجل المستشرق الكبير هملتون جيب ظاهرة فريدة يتميز بها الأدب العربي - في نظره - عن آداب الشعوب الأخرى . ذلك أنه بينما جاء تطور دراسة اللغة من الناحية العلمية متأخرًا نسبيا في الثقافات غير العربية بحيث «لم يكن للطرق الفنية في قواعد النحو والتحاليل اللغوية نفوذ كبير على أنواع وصفات آدابها» وسواء كانت نتيجة هذا خيرًا أو شرًا فلقد كانت التطورات التالية في الأدب العربي تقع تحت طائلة تأثير الدراسات اللغوية التي تمت في عصر التدوين «ويقول محمد العابد الجابري : فإذا قبلنا هذه الملاحظة في مجال علاقة اللغة العربية بالأدب العربي أمكن تعميمها -ولو كفرضية للعمل على الثقافة العربية ككل»[١٣] بما في ذلك الزمن الثقافي العربي

---

(١٢) الاقلام ص ٢٠ .

(١٣) ن م ص ١٩ .

والعقل العربي وهو ماذكرنا رأيه فيهما من قبل . وماكان لنا أن نحشر هذا في لقائنا هذا لولا ارتباطه بالزمن الثقافي العربي بالرغم من أن طرحه على تلك الصيغة وبناء على ذلك الاستيحاء لايخلو من مآخذ ليس الآن مجالها .

إنني لا أستنكف مرة أخرى حين أستشهد بالأشياء البسيطة ، فأول الغيث قطر ، وأول السيل الجارف الجداول الصغيرة . وتلك سنة الحياة لا تحتاج إلى دليل .

عندنا مثل تونسي يقول : «لو كان أميمتي ربتني راهي مِلْعظيمهْ ردتني» قيلت هذه المقولة على لسان سارق ماهر لم يجد مبررا لسلوكه الشنيع إلا تهاون أمه في تربيته وردع انحرافه . فقد استهانت تلك الأم بالبويضة التي سرقها الطفل فلم تؤنبه ولم تؤدبه . ولم يكن يحصل ماحصل لو أنها قدرت مفعول الزمن في ولدها فتغافلت أو تهاونت حتى حصلت البلية .

وكما يحصل هذا بكثرة في المجالات الفردية يحصل مثله فيما هو أعم وأشمل . خذ لك هذا المثل : متى انبعثت دولة إسرائيل ؟ هل كان ذلك سنة ١٩٤٨ ؟

إن المتغافل عن الزمن يقول ذلك . ولكن الزمن يجعل ذلك الانبعاث سنة ١٩١٧ بوعد بلفور . قد يقال : كان ذلك وعدا . والوعد يصدق ولا يصدق . ولكن أصحاب الحساب الزمني يخططون للصدق . بينما غيرهم يبقى في الأماني والأحلام ، ويحيل الى المستقبل حتى يقع . وإذا كان الاسرائيليون يحضنون تلك البويضة باستمرار حتى اكتمل نموها دون أن

يفوتوا لحظة من زمانهم فان العرب كانوا بعكس ذلك متهاونين بالزمن ومفعوله ، بل كانوا مشغولين بالزائل والبائد وبالأحادي النرجسي . وحتى اللحظة التي نعيشها مايزال الفارق يتضح أكثر فاكثر .

مثال آخر نسوقه للتاريخ . تاريخيا نقول : إن تونس احتلتها فرنسا سنة ١٨٨١ . ولكن منطق النظرة الزمنية يقول : إن تونس احتلت من قبل فرنسا منذ سنة ١٨٣٠ أي منذ احتلال فرنسا للجزائر إذ لم يكن هذا الاحتلال إلا مؤشرا وممهدا لاحتلال تونس فيما بعد . ولكن المسئولين - أو بالاحرى المسؤول عن حظوظ تونس - كان غافلا عن ذلك بل كان مرحبا باحتلال فرنسا للجزائر ؟ لأن ذلك يحميه - ياللعجب ؟! - من التبعية للسلطنة العثمانية . ولم يكتف المسؤول (الباي) بذلك الترحيب المبطن بل ذهب يستقبل الامبراطور الفرنسي الذي جاء للجزائر ليجسم التبعية النهائية لذلك القطر الجار الشقيق .

هل في هذا المثال وذلك بعدٌ عن الموضوع الذي نتحدث فيه ؟ شخصيا لا أتصور أي بعد إذ هو في صميمه . لأنه لوكان الزمن حاضرا بمفهومه الصحيح في حصول الواقعة الأولى والثانية لكان الموقف غير الموقف ولبطل العتاب حتى في صورة إتمام المخطط بأقوى العنف وأعنف الأساليب . ولكن غياب ذلك المفهوم لايمكن إطلاقا ان ننفي - على الاقل - تسهيل ذلك الاحتلال الفرنسي والاسرائيلي على حد سواء .

إن المقولة التى تقول : أُكِلْت يوم أُكِل الثور الأبيض ، ماتزال

ماثلة حيّة دليلا على ما للثقافة الزمنية من مفعول سلبا وإيجابا . لكننا مازلنا نرددها دون اتعاظ ولاتعلّم لعدد السنين والحساب .

فهل النزوع إلى الفناء ـ وهو المردود المتواصل للزمن ـ هو المسيطر على «الأنا» العربي فلا يعطي اهتماما للزمن ولايعيره عنايته مهما تكررت الاحداث وتعددت الأمثلة ؟

من الثقافة الزمنية كذلك حسن التصرف في وقت الفراغ . والأصل في هذا الزمن أنه بمثابة الاستجمام واستجماع القوة لانطلاقة جديدة من العمل . «لأن القلوب إذا كلّت عميت» . معنى ذلك أن مايقال عنه تزجية وقت ليس معناه الاخلاد الى الراحة لذات الراحة أو انتهاز الفراغ للتفرغ الى اللهو والافراط فيه حتى تصبح تزجية الفراغ مشغلة للفكر والجسد ، وحتى يكون لها مردود سيء على الإنتاج فيصبح ملء الفراغ يناقض المدلول والمراد منه .

ومن ثمة كانت ممارسة اللهو فنًّا من فنون الحياة ومتى وقع الانحراف فيها عن قواعدها أصبحت مضرة لامنفعة . والكيس من الأمم والشعوب من أعطى لكل وقت حقه فلايكون على حساب وقت آخر لهوًا أو جدّا . فالافراط في الجد قد يأتي بعكس المقصود ، وقد يصبح عرقلة . والاخلاد المطلق الى الراحة خسارته أكثر من نفعه . ولهذا لم تكن الاستفادة بما يسمى وقت الفراغ أمرا سهلا بل هي مقياس دقيق لمعرفة مدى الوعي بالزمن لدى الشعوب والأمم . ولعل الاحتكاك بالعالم الغربي في القرن الماضي لم يكشف الفارق الكبير بين الشرق والغرب في

التقدم المادي والصناعي فقط بل كذلك الفرق بينهما في استغلال الزمن في وقت الفراغ . وهو ماسجله الكثير من الرحالة العرب إلى أوروبا في ذلك العهد ، أذكر منهم تونسيين اثنين أحمد بن أبي الضياف ومحمد السنوسي الأول في كتابه «اتحاف أهل الزمان» والثاني في كتابه «الرحلة الحجازية» فقد بين كل منهما أن لهو الليل عند تلك الأمم لايكون على حساب عمل الغد نشاطا وحماسا وإنتاجا . ورغم ذلك مازال التخلف والفارق البعيد بين الشقين مستفحلا الى يوم الناس هذا .

وفي هذا السياق اتعرض لظاهرة واحدة فقط نظرًا لخصوصيتها من ناحية وعمومها من ناحية هي شهر رمضان المعظم . فخصوم شهر الصيام يتهمون شهر رمضان بأنه معطل اجتماعي . وسلوك عامة المسلمين في هذا الشهر تؤكد هذا الاتهام . ولا سبب في ذلك إلا الافراط في تزجية الفراغ الليلي وطول السهر وكثرة الأكل . ثم ينهض الناس مثقلين بالنعاس منهوكي الأعصاب ، قليلي الإنتاج خاصة لدى أصحاب المهن غير اليدوية .

ويمضي رمضان كله يحمل بين دفتيه وصمتين للمجتمع العربي الاسلامي : كثرة الاستهلاك ، وقلة الإنتاج . وسجل شهر رمضان في تاريخ الاسلام المجيد عامر بأعمال البطولة والنضال والإنتاج . ولو أن الناس لم يسرفوا في السهر واللهو وتنويع المأكولات والمرطبات لكانوا في الوضع السليم المصحوب بالمردود الطيب . لكن انعدام التوازن بين وقت العمل ووقت

الفراغ ـ لانعدام الثقافة الزمنية ـ جعل الزمن الرمضاني موصومًا بما هو خارج عنه وليس سببا فيه . فالترويح عن النفس حاجة وإرهاقها حاجة أخرى . وانعدام المقياس دائمًا لايؤول الى صلاح .

إن استغلال وقت الفرغ يوفر العمر العريض فكم هم أولائك الكتاب والمؤلفون من إذا قسمت ماكتبوا بما عاشوا من الزمن لنالك العجب ولاحترت في تقسيم ذلك الحيز الزماني القصير نسبيا مع تلك الأعمال التي تتطلب من الزمن ما لا يتماشى مع ذلك العمر بعد طرح مايمكن طرحه من زمن دون مستوى الإنتاج ، وزمن يحتاجه الجسم لسيرورة الحياة فيه . وكم يعجبنى في هذا السياق أن أذكر العلامة ابن الجوزي «ت ٥٩٧» وهو من كبار المؤلفين في تاريخ الثقافة الاسلامية . كان هذا العلامة إذا جاء من يضطر الى ملاقاته ومحادثته يعمد الى بري القصب أقلاما يستعملها عند الكتابة وهو شغل مفيد في حد ذاته ولايمنع عنه محادثة جليسه واستقباله وقد تجمع عنده من براية القصب ما أوصى أن يسخن به ماء غسله يوم دفنه .

وقد يجرنا هذا الى مايعانيه وضعنا الثقافي وعزوف المجتمع عن اصطحاب الكتاب ومجالسته ، وهو خير جليس حسب تعبير المتنبي[١٤] هذا الوضع المأسوي إذا قارناه بوضع الشعوب المتقدمة في كل شيء ، ونخص بالذكر هنا الوسائل السمعية

---

(١٤) في قوله :

اعز ركاب في الدنيا سرج سابح وخير جليس في الزمان كتاب

البصرية التي نتعلل بها نحن بشأن عزوفنا عن المطالعة وهو العزوف الذي يحمل معه علتين هما قطع مواصلة التثقف في الحياة واتساع المعرفة الإنسانية من ناحية ، وشيوع الأمية الأشد خطرا من ناحية أخرى أعني أمية المثقفين .

واذا انعدم المستهلك للكتاب قلَّ رواج هذا الأخير وقلَّ بالضرورة نشره . حتى ذلك الرواج التشجيعي من الدوائر والمؤسسات هو في حقيقته ظاهرة مرض لاظاهرة سلامة . والغريب أن الأمم المتقدمة الصانعة للآلة والمالكة للتقنية لم يقلّ فيها إنتاج الكتاب بل هو متواصل مطرد . فلماذا هذا التعلل إذن نستر به عيبا مكشوفا للعيان . أما كان الأجدر بنا أن نقول غير ذلك القول ، وأن نقف من تلك العلة موقف البحث عن العلاج حتى نبعد عن الخجل لو قارنا بين ماينتجه الوطن العربي ككل وبين ماتنتجه دويلات في أوروبا أذكر منها فنلندا مثلا .. إنه لا سر في ذلك سوى أنهم يستفيدون من زمانهم قدر مايستطيعون ، وأن زمانهم شاب على الدوام خصب معطاء بينما زماننا مايزال زمان المتنبي وقد هده الشيب وأقعده الهرم . لكنّ الهرم فينا نحن لا في الزمن . هذا الزمن الذي لا نستطيع تحديد مكانه لأنه لا يتوقف ، مما جعل بعض القدامى ينكر وجود الزمن إذ الوجود يقتضي الحضور ، والحضور ـ بمعنى الثبوت ـ غير موجود لأنه لا ثبات في جزئيات جزئيات اللحظة / الزمن فهو إما ماض انقضى أو مستقبل على حد قول نصير الدين الطوسي : إن الزمان إما الماضي أو المستقبل وليس قسما آخر هو الآن . إنما

الآن فصل بين الماضي والمستقبل[١٥] . **وأعدل الآراء الذي يقول : إن الزمان غير ثابت الاجزاء وليس المراد منه غير موجود بل انه غير قارّ الوجود بمعنى غير مجتمع الأجزاء**[١٦] .

ودون الخوض في ماهية الزمان ، ومهما كانت تعريفاته عند الفلاسفة والمتكلمين ، عند القدامى والمحدثين فلا تعنينا كثيرا مقالاتهم وتهويماتهم بقدر ما يعنينا الآن مفهوم الزمان اجتماعيا ، لأن ذلك المفهوم يتلاقى معَ الحركة الدؤوب والسيرورة المتصلة المتواصلة قد تشعر بمروره ولا تستطيع القبض عليه . فهل يكون موقفك منه موقف المستسلم مرددا :

ما مضى فات والمؤمَّل غيب
ولك الساعة التي أنت فيها

أم عليك أن تتفاعل مع تلك الحركة الدؤوب فتنفعل بها وتفعل فيها بما يثبت زمنك ويثبت وجودك ؟

هذه خواطر ، لا أدّعي لها فلسفة أو أحدد لها مواقف لكنها فيما أحسب تتصل بظاهرة علينا بحثها وسبر أغوارها والعمل على علاجها حتى نصل الى التقدم منتجين لا مستهلكين ، ومشاركين لا تابعين . والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

---

(١٥) ينظر دستور العلماء في تعريف الزمان ٢ : ١٥٢ ـ ١٥٦ .
(١٦) المصدر السابق .

تعليق على محاضرة
الاستاذ محمد العروسى المطوى

لفضيلة الدكتور
محمد الحبيب ابن الخوجة

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

أن ما تفضل به رئيس النادي الأدبي أخي الأستاذ عبدالفتاح أبو مدين في تقديمي إلى حضراتكم بتلك الأهازيج التى تسبق عادة الاحتفال يقطع على الإنسان أي طريق للرفض أو للرد أو لعدم الامتثال . وأنا أرى أن ما ذكرني به من الأوصاف وقد كان سخيًّا سخاءً كبيرًا لا يطابق الواقع ، والأدب الجم الذي يمثل هذ السخاء يجعلني مدينًا له مضطرًا إلى أن استجيب لدعوته ، وماكنت يومًا لأتأخر عن الاستجابة له ولا للنادي الأدبي لولا الشواغل الكثيرة والمتزايدة . وقد شرفت من قبل بالقاء محاضرة على منبره .

وحديثي الليلة سيكون عن هذه المحاضرة الكريمة ، بل عن هذه الخواطر كما قال صاحبها ، الخواطر النفيسة الجيدة . . التى أتت على جملة موضوعات ، وهذا ليس بغريب ، فإن محمدًا

العروسي المطوي الذي شرفنا بزيارته الليلة وأفدنا من الاستماع لكلماته ، هو شقيق نفسي وصديقي ، تلازمنا أيام الدراسة وكنا في حلقة واحدة ، وتخرجنا على شيوخ اشتركنا في الأخذ عنهم والاستفادة من علمهم وفضلهم ، ثم رأينا الأستاذ محمدا العروسي المطوي محاضرًا ومحققًا ، شاعرًا وكاتب قصة وكاتب رواية ، وهو قبل ذلك كله كان فقيهًا ، لأنه درس بجامع الزيتونة كما ذكر عن نفسه ، وقرأ الحديث والفقه والتفسير والأصول وكل العلوم الإسلامية التى اختلفت وتنوعت بين علوم وسائل وعلوم مقاصد وأخذ بها جميعًا . وكان موفقًا والحمد لله فيما صدر عنه . ولكنه إلى جانب الناحية الفقهية أو الشرعية كان مؤرخًا ، وقد عنى بالتاريخ في بداية تدريسه ، وكان يدرس الحروب الصليبية ، وكان يملي على طلابه أو يترك لهم كراسات يستعينون بها على مراجعة هذه المادة التى اعتمد فيها مصادر كثيرة . وتمكن بفضل ما أوتيه من حذق من الوقوف على المكائد التى وضعها المستشرقون والكتّاب في تحليل الوقائع التاريخية المتصلة بالحروب الصليبية فنبَّه إليها ، وأبعد الشكوك والاتهامات ليضع الحقيقة في نصابها ، وليوجه الطلاب والدارسين إلى الحق الأبلج فيكونوا من المنتفعين .

وبعد هذا ، مالي ولهذه الخواطر التى تقدم بها أخي وصديقي عن هذا الزمن العربي ؟ لو كنت أنا مكانه متحدثًا بهذه الخواطر . وويل للشجي من الخلي ، لسميت هذا الحديث -

أبعاد الزمن ـ لأنه تناول أشياء كثيرة . وهو يتناول الـزمن العربي . . وهي لا شك ممتعة مفيدة ، تضع أيدينا على الداء الذي نعيشه نحن في مجتمعاتنا من بـداية انحـطاط المجتمع الإسلامي .

وقد ذكر أن الزمن اقترن بحقائق ، وأن كثيرًا من الناس كانوا يسبون الزمان أو يضيقون بالزمان ، وأنشد في ذلك شعرًا ، ولو أننا أردنا أن نجمع من تعليقات ونصوص العباسي التى جمع فيها الشـواهد المتعلقـة بعلوم المعاني والبيـان والبديـع ، لخرجنـا بكراسات تتعلق بالزمن على النحو الذي فعله ، ولو عدنا إلى ما كتبه الشيخ عبدالفتاح أبو غدة عن «قيمة الزمن عند العلماء» وتأملنا قول الوزير ابن هبيرة :

والـوقـت أنفس مـا عـنيـت بـحـفـظه
وأراه أسـهـل مـا عـليـكـم يـضـيـع

ولو وقفنا على رسالة الدكتور القرضاوي عن «الوقت في حياة المسلم» لوجدنا في ذلك كله ما يصور خطر الزمن وأهميته واعتناء الصالحين به وحرصهم على الإفادة الكبيرة منه ، ولفتة واحدة إليه زمن القوة والإيمان الصحيح في المجتمع الإسلامي تجعلنا نستهدي في ذلك بخير أسوة رسول الله ﷺ ، فإن النبي ﷺ كما رد في كثير من كتب السيرة التى تتحدث عن نظام حياته ، مع الأشغال التى يملأ بها صباحه ومساءه ، كـان معنيًا بـأحوال

الناس ، بتربيتهم وتعاليمهم ، والفصل في منازعاتهم والقضاء بينهم ، وبدعوتهم إلى الله تعالى وتعليمهم حقيقة الإسلام ومفاهيم الدين ، فلا يبقى له من راحة إلا وقت النوم ، لكنه ما كان ينام ، كان يأخذ قليلاً من الوقت لنومه ويعطى أهله حقهم ، ويصرف بقية الوقت في العبادة ولمناجاة ربه والالتجاء والضراعة إليه ، وهو بعد ذلك يرد بما بقي من الوقت على العامة بالخاصة ، ويأتي الناس يسألهم عن أحوالهم ويساعدهم ، ويقضي حاجاتهم ، ويقوم بشؤونهم حتى صار لذلك المثل الأعلى الكامل محمد بن عبدالله ، الذي بعثه الله سبحانه وتعالى رحمة للعالمين .

فما من شك أن وقت رسول الله ﷺ كان عامرًا ، وأنه لم يضع وقتًا ، وأنه وإن سمح بشيء من الراحة أو دعا إليها فترويحًا على النفس وتجديدًا لنشاطها .

أما التهمة المسلطة علينا ، نحن العرب من كوننا لا نقدر الزمان فهي غير واردة ، ولماذا أُتهم العرب بذلك وأنا من أقلَّ من شهر كُنت في بلد غربي في أوروبا ، وكان لنا ملتقى ، وفرحت حين تأخر الناس عن الاجتماع ، وحين كان المتأخرون من الفرنجة ، قلت ماهم يفعلون ذلك ؟ قالوا هذه هي العادة في هذا البلد ، قلت : إذن ليس العرب وحدهم ولا المسلمون وحدهم الذين لا يقيمون للزمن حسابًا ولا للوقت قيمة ، فالأمر مشترك بين الناس ، وأنا لا أقول هذا دفاعًا عن المسلمين أو عن

العرب ، وإنما القضية هي فرق بين ماضٍ وحاضر . ماضٍ كان شريفًا رائعًا، حين كان الناس يلتزمون بالكتاب ويلتزمون بالآداب التى جاءت في الكتاب ، ويلتزمون بالسنة وما جاء في السنة من تنظيم لحياة الناس .

وقال مسامرنا أيضًا أن الرادع والفاجع والأمر الذي يبعث على الخوف هو الذي حمل الناس على محاسبة أنفسهم ، لما فرطوا أو أفرطوا في قضية الزمان ، أنا أقول قد يكون هناك شيء آخر ، أما أن يكون خوفًا وأما أن يكون شوقًا .

وكثيرًا ما كان الشوق عاملاً من عوامل تحقيق الأماني وسبيلاً لإعمال الأوقات ، فالذين كانوا يتشوقون للجهاد وللموت في سبيل الله تعالى والاستشهاد ، كانوا يعمرون أوقاتهم بالعمل الصالح وبالصدق في المواقف وبالحماس . وهم الذين قاوموا الوهن الذي نبَّه عليه رسول الله ﷺ وحذرهم من أن يصابوا بشيء منه ، فمما رواه عنه ثوبان قوله عليه الصلاة والسلام : «يوشك الأمم أن تداعي عليكم كما تداعي الأكلة إلى قصعتها ، فقال قائل : من قلة نحن يومئذ ؟ قال : بلى أنتم يومئذ كثير ولكنكم كغثاء السيل ولينزعنَّ الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن . فقال قائل : يا رسو الله وما الوهن ؟ قال : حب الدنيا وكراهية الموت» .

إذا أصبح الإنسان لا يرضى بأن يضحى في سبيل الله ، ويعمل كادحًا ليل نهار لتحقيق العمل والتقدم والرقي ، فذلك

سببه ليس الزمن وإنما سببه التربية الذاتية الشخصية الاجتماعية ، التكوين الذي ينقص المجتمع الأسلامي أو المجتمع العربي اليوم ، ينقصه التكوين الصحيح ، على الأصول التى نبَّه إليها وأشار إليها الأستاذ محمد العروسي المطوي الذي لم يقصر في ذلك فنحن لو أخذنا بهذا الجانب لوجدنا حقيقة الأمر وجليته .

والعلة التى جعلت الناس يضيعون أوقاتهم ، أو لا يحترمون أوقاتهم إنما هي كما أشرنا فقدان التربية الصحيحة . فالتكوين الصالح غير موجود ، والمسافة بين الصدر الأول المتقدم زمانًا وإحسانًا وبين مجتمعنا الآن تمثل فارقًا طويلاً في الزمن ، وفارقًا كبيرًا في الحقائق التى نلمحها في المجتمعين عند المقارنة بين هذا الجيل الذي قال عنه رسول لله ﷺ : «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وبين غيره من الأجيال» . وليس المقصود منه تفضيل هذه القرون فحسب بل التنبيه على سبب فضل هذه القرون ، وليس معنى قوله ﷺ : «خير القرون» نفي الأفضلية أو الخيرية عن الذين سيأتون بعدهم ، لأن الخيرية مشتركة ، وإنما خير «أفضل تفضيل» ، تشير إلى أن هذه القرون الثلاثة هي أفضل من القرون التى ستليها ، وليس معنى هذا أن الفضل غير موجود في البقية ، فالفضل موجود في جميعها . . كما أشار إلى بعض الشواهد والأحاديث التى تؤكد ذلك ، لكن الخيرية التى وجدت في القرون الأولى . . كان سببها محمد رسول الله ﷺ ،

كان سببها التكوين الإسلامي الصحيح ، والتأدب بأدب الله تعالى ، كان سببها الأخذ بهذه المعايير والمقاييس التى عاش بها المسلمون زمنًا رغدًا فلما ذهبت منهم هذه التعاليم وتلك التصورات والمناهج ، وذهبت منهم الأخلاق الإسلامية ضاعوا وتلاشوا فأصبحوا يقلدون غيرهم ، ويرون أن الخير في تقليد الآخرين وأضاعوا شخصياتهم وفقدوا هويتهم ، وهذا ليس تعليقًا منى لكن الحديث ذو شجون ، والكلام طويل في هذه القضية ، ولا أريد أن أثقل عليكم ، أو أن أحرم أخواني من الحديث ، وكما تفضل أخونا العزيز محمد العروسي المطوي : ليس هذه إلا إثارة للحديث حول محور معين هو هذا الزمن ، هذا الزمن الذي يسميه بعض الناس الزمن الرغد ويتحسرون على فواته فيقولون :

إذ العيش غضّ والزمان غلام

أو يألمون مما عرفوه بعده من ضيق ومشقة وتعب وقلق فيتمثلون بقول بعضهم :

أتى الزمان بنوه في شبيبته
فسرهم ، وأتيناه على هرم

ومرد الاختلاف في النظرة إرادة الترويح عن النفس ، أو تعبير كل بحسب ما يلقاه أو ما يتحقق له أو ما يحرم منه . والأصل

الذي لا حيدة عنه هو تقدير الزمن وتحقيق ما يمكن أن يغنم منه يرجع إلى تنظيم المجتمع وحسن سياسته ، وإذ كنَّا نريد بالمجتمع المجتمع الإسلامي وبالحديث الحديث عن الأمة الإسلامية والعربية بخاصة ، فإنه لا بد من البحث عن الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع ، والتي تقتضي معالجة ناجعة .

وأخي وصديقي كان قد سبق له في هذا المضمار ، أن كتب في القضايا الاجتماعية كثيرًا ، وكتب في الدراسات التاريخية أكثر ، وهو في كل مرة ينبِّه على هذه القضايا ، ويحاول علاجها ، لكنه وإن لم يركز تركيزًا أصليًّا هذه الليلة على هذا الجانب ، مكتفيًا بإشارات خفيفية إليه فإنما ذلك ليترك المجال لمستمعين من هذه النخبة الكريمة المتمثلة في حضراتكم .

فشكرًا له وشكرًا لكم . والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته .

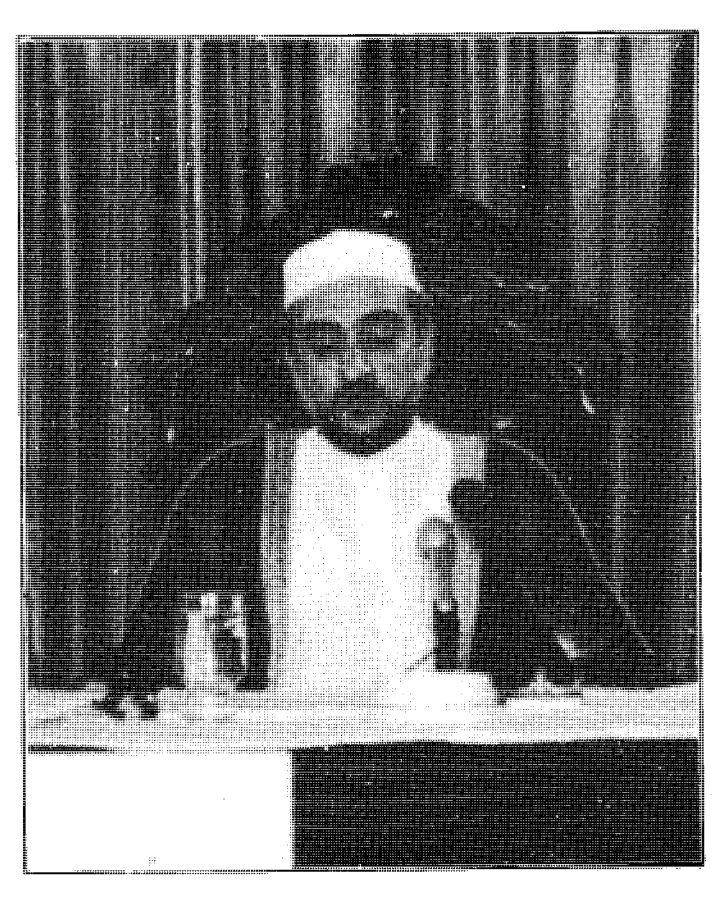
ooo



الوسطية في هذا الدين

فضيلة الأستاذ
جمال سيروان

الأحد ١٠ / ٦ / ١٤١٠ هـ
الموافق ١٧ / ١ / ١٩٩٠ م



فضيلة الاستاذ جمال سيروان

تقـــدمة

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

« الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا . ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلمًا . فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم . ربنا وادخلهم جنات عدن التي وعدتهم . ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم . إنك أنت العزيز الحكيم وقيهم السيئات ، ومن تقِ السيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم » .

الحمد لله ثم الحمد لله كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه . وأصلي وأسلم على سيد المرسلين وإمام المتقين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين . ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين . وبعد :

● فإني أرحب بكم أجمل ترحيب ، وأرحب بشيخنا جمال سروان ، الذي أفضل مشكورا ومأجورا فلبى دعوة النادي ليتحدث فيه حديث القلب إلى القلوب ، فذلك أدعى للتأثير . والحديث الصادق ، والتلقي الصادق هما الملتقى على المحجة البيضاء التي تركنا عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها إلا هالك ، اللهم اهدنا بهداك ، وقنا عذابك يوم تبعث عبادك ، انك أنت البر الرحيم .

ثم إن حديث شيخنا الليلة هو : الوسطية في هذا الدين ، إلى أمة سمَّاها خالقها بالأمة الوسط ، لتكون شاهدة على الناس ويكون الرسول شهيدًا عليها .

ولعلي أقول إن عنوان حديث هذه الليلة المباركة يلتقي مع قول من لا ينطق عن الهوى : إن هذا الدين عميق فأوغل فيه برفق .

ذلك التوجيه الكريم وحديث اليوم إلى أمة وصفها ربها بقوله : كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله .

وحديث اليوم يذكرنا بقول الله عز وجل : ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة .

أى أن الدعوة إلى دين الله بغير مغالاة ولا تشدد ، لأن من شدّد شدّد الله عليه .

وأستاذنا الشيخ جمال حين تحضر خطبه في أيام الجمع يدفعك ذلك إلى متابعته والحرص على سماعه وحضور الجمعة معه ، لأنه يؤثر فيك وتقشعر جلود الذين يخشون ربهم بالغيب ، لأنه يسوق عبرا ومواعظ من القرآن والسنة والسيرة العطرة ، في بيان جامع ، ولغةٍ هي أفصح لغات العرب ، لأنها لغة المصطفى صلوات الله وسلامه عليه القائل : أنا أفصح العرب بيد أني من قريش .

فحماسة شيخنا واسترساله في ذلك البيان المشرق ، وضرب الأمثلة عن مواقف صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم ، ثم وقفاته مع آيات الكتاب العزيز والصحب الكرام ، الذين نهضوا بأعباء الرسالة فشرقوا بها وغربوا ، يبتغون فضلا من الله ورضوانا . ينقلون الرسالة ويبلغونها وهي التي بدأت بأبي بكر وخديجة وعلي وعمار وبلال وصهيب .

فالله سبحانه الذي يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس جعل من أمة محمد صلى الله عليه وسلم أمة وسطا ، تُصلح الدنيا بالدين وتصل الأرض بالسماء ، وألف بين قلوبهم وقال لنبيه : لو أنفقت ما في الأرض جميعا ماألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم . وأخرجهم من الجزيرة يحملون مشاعل الهدى وسيوف الحق ، ليقيموا الميزان ويحطموا الطغيان ، ويبنوا معالم الطريق إلى الغاية التي تنتهي اليها

الجماعة ، وتتم عندها الوحدة . ونفذت إرادة الله ، فتوحد الشتات ، والتأم الشمل ، وبلغت وحدة العرب والمسلمين غايتها من الشمول والقوة في عهد الرشيد كمثل ، حتى قال يوما لغمامة مرت من فوقه : أمطري حيث شئت فان خراجك لي .

هذه الأمة التي قاد شبانها الجيوش المسلمة ، فبلغت شرقا الصين ، وبلغت غربا المحيط الأطلسي .

هذه الأمة ماكانت لتبلغ هذا المدى البعيد لولا ايمانها العميق واخلاصها لدينها ، لأنها كانت تسعى الى احدى الحسنيين الشهادة أو النصر ، أمة الرسالة تحملت أمانتها لأنها كانت أمة جادة ، ميزانها العدل ، وسمتها السماحة ، وعنوانها الحلم ، وصنعتها مكارم الأخلاق ، والايثار . وليس أصدق ولا أبلغ من شهادة خالقها في فئة منها ، وهو قول الله عز وجل :

« ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » .

وفي آخر الآية وصاية وعبرة : « ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » .

والمستقبل ان شاء الله للاسلام حين يؤدي أتباعه هذه الرسالة ويبلّغونها إلى الآخرين ، شريطة أن يكونوا قدوة ، وهذا هو المحك ومربط الفرس كما يقول الأدباء . فالإسلام ماوقر في القلب وصدقه العمل . العمل هو الذي يترجم

الأقوال ، ذلك أن الأقوال وحدهـا لا تجزي ولا يعـوّل عليها ، وقد عنف القرآن الذين يقولون ما لا يفعلون ، فقـال عز سلطانـه : « ياأيهـا الذين آمنـوا لِمَ تقـولـون ما لا تفعلون . كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » .

والحديث الذي يرويه جعفر الصادق رضي الله عنه ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم : (لا قول إلا بعمل ، ولا عمل إلا بنيّة ، ولا نيّة إلا بموافقة السنة) .

إنني أتابع مايقدمه الشيخان نور الدين قره علي وجمال سروان من خلال منبري المسجدين اللذين يخطبان فيهما خطب الجمعة ، وأحضر أحيانا مجلسهما الكريم كل مساء اثنين ، لنستمع إلى التفسير وإلى الفقه ، وأشعر بخسارة حين أُشْغَل عن هذا المجلس العلمي بشواغل ليس منها بد . فجزاهما الله خير الجزاء ، وأحسن إليهما كفاء مايعملان للإسلام ومن نصح للمسلمين بحماسة وجد وحث ، أرجو الله أن يأخذ بأيديهما ما إلى الحق وإلى طريق مستقيم ، لينفعا بعلمهـما غـيرهمـا من رواد المسـاجـد والمجلس العلمي الاثنيني ، وبارك في صاحبه الذي فتح داره لهذا الهدف النبيل ، وأحسن الله إلى المحسنين ، وهو سبحانه لا يضيع أجر من أحسن عملا .

وأكرر الشكر بعد الله لشيخنا جمال علي تفضله بما سيقدمه إلينا عن الوسطية في هذا الدين ، نفع الله به وأثابه ، وأحسن

عاقبتنا وعاقبته ، إنه سبحانه جوادٌ كريم ، وهو جلّت قدرته يعفو عن كثير ، اللهم اعف عنا بفضلك وعافينا فيمن عافيت ، ياقريب ، يامن يجيب دعوة الداعي إذا دعاه ، ويكشف السوء . نسألك أن تنصرنا على أنفسنا حتى لا نضل .

وليتفضل شيخنا إلى منبره فنحن سمّاعٌ لما يقول ، والحمد لله رب العالمين .

عبدالفتاح أبو مدين

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لانبى بعده ، وعلى آله وصحبه وبعد :

يسعدنى في بداية هذا اللقاء المتميز بثلة مختارة من أبناء هذه الأمة الرائدة ، ومن فوق منبر ثقافى تطرح من خلاله محاورات جديرة بالتفكر ، وآراء خليقة بالتدبر .. يسعدني أن أحييكم تحية وجدانية شفيفة محفوفة بشكر نابع من الأعماق لكل من شارك في إحياء هذه الندوات الثقافية خاصاً بذلك إدارة هذا النادي أعضاء كراماً ، ورئيساً وسطياً مفضالاً سعادة الأستاذ الكريم عبد الفتاح أبو مدين سلمه الله .

لقد شرفني متفضلاً بدعوة سابقة فاعتذرت ثم تكرم عليّ بدعوة لاحقة فلبيت وما كان اعتذاري إلا رغبة في إبقاء هذا المنبر للمعنيين بالاغتراف من نبع الآداب وكنوز الثقافات .. ولقد كنت أحد المغترفين من هذا المنهل العذب صدر حياتي ، متلذذاً بما في الآداب من عطايا ثرة ، ونظرات صقيلة وصور رائعة ، وأهداف نبيلة شطر عمري .. إلا أن القدر الالهي منَّ عليَّ فقادني للعبِّ من مائدة المعارف الشرعية ، وشرفني الله بسلوك الدعوة الى

دينه ، فعزفت عن العناية بمائدة الأدب مع رغبة جامحة إليها وعكفت على نيل أكبر حظ ممكن من كنوز القرآن والسنة والتنور بأكبر قدر مستطاع من ثروة الفقة الإسلامي ..

لذلك ومن خلال اهتماماتي ـ جعلت موضوع ندوتنا الليلة « الوسطية في هذا الدين » .

وقد اخترت الحديث في موضوع أحسب أنه مكمن الشريعة الدقيق ومظهر كما لها الرائع وأرى أن الدندنة حول هذا المعلم العظيم من معالم الإسلام من الأهمية بمكان وخاصة في وقت التبست فيه الأمور ، واختلطت الحقائق ، وتشابكت الأوراق مما دعا الى غبش في الرؤية واضطراب في النظر حينئذ لابد من شمس تسطع لتبدى الحقيقة عارية من كل لبس بريئة من كل ريب .

كلنا يعلم أن أمتنا في عصرها الحاضر نتاج لأزمات خانقة ، وكوارث سابقة ، ومحن طاحنة ، ومؤامرات حاقدة ، وقد فرض عليها جو من الفقر العلمي ، والبؤس الاقتصادى ، والظلم القاهر ، والتعسف الجائر ، مما غير مسارها الحضاري ، فألبسها ثوب الذل ، وكساها سربال الهوان .

وهذا وإن كان نتيجة لعدم استعدادها للفظ هذا الفيروس الفاتك ، حيث لم يعد في جسمها من المناعة مايرفض الجراثيم المهاجمة فوجدت تلك الأمراض سبيلها الى جسد الأمة المسلمة فانطلقت تعربد عابثة ، وتصول متمكنة إلى أن استقرت فيها

قروناً متطاولة وها قد بدأت صحوة تمشي في ضوء الشمس وتحس نور الحياة بعد أن غيبت الأمة في ليل حالك طال ظلامه وامتدت أعوامه ..

ولكن هذه الصحوة نفسها تعتريها علل وتحيط بها أدواء سواء من القائمين عليها أو المتحفظين إزاءها أو المعارضين لها .

الا أن المناداة الواعية والكلمة الهادفة والفكرة النيرة لابد من عرضها في خضم هذه الأحداث الأليمة . صحيح أن البناء يحتاج الى زمن أكثر مما يحتاجه الهدم . سنة كونية ماضية وحقيقة علمية ثابتة ومجرى التغيير عبر الخوارق شأن لم يكلف الله به عباده بل على العكس من ذلك كلف الله عباده في منهج القرآن بالسعي الحثيث والعمل الدؤوب وسيرة النبى صلى الله عليه وسلم كاشفة لهذا المنهج حيث إن الخوارق غالبا ما ارتبطت بأسباب ظاهرة رغم ضعفها إلا أنها أسباب فزمرم ما ظهرت إلا بعد بحث وتحر وجهد حتى إذا نفد الجهد وسدت الطرق وتحركت يد الغلام حركة السعي اللاهث المكدود حالفت عناية الله الاضطرار بتفجير الماء وتحقيق الهدف ..

ومعجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم غالباً ما كانت تتحرك بفضل الله ضمن السنن الكونية وما كان له صلى الله عليه وسلم في غالب المعجزات التى ظهرت على يديه إلا أن يتخذ الأسباب الظاهرة رغم ضعفها الواضح ووهنها البادي وهذا توضيح منه صلى الله عليه وسلم لمنهج الأخذ بالأسباب وبذل المجهود في تحصيل المقصود ..

في هجرته عناية الله ترعاه والملائكة تحف به ومع ذلك اتخذ كل ما يقدر عليه من أسباب ، عمَّى نبأ خروجه ، أخذ بحفنة تراب وهي آخر ما يمكنه من وسائل الأرض فجعل الله منها قوة ضاربة وأثراً هائلاً أعمى من خلالها الأبصار وضرب على الرؤوس فنامت وخرج النبى صلى الله عليه وسلم هادىء البال مستقر النفس .. لجأ إلى الغار فأنبت الله له من أضعف نباتات الصحراء (الراءة) ، ثم أمر العنكبوت فنسجت والحمامة فعششت وكانت العناية الربانية ترعاه والمدد الالهي يحيطه عبر هذه الأسباب الظاهرة .

ولسنا بصدد استعراض كامل لهذا المنهج بقدر ما نشير إليه إشارة تضيء لنا طريق البحث .. وتضع أقدامنا على أرض صلبة وقاعدة متينة .

نحن نعلم أن أمتنا هي المرشحة لقيادة العالم بما تملكه من منهج لا بما تصطبغ به من هذا المنهج حيث أنها سالكة دروباً أخرى . ومتلبسة بمناهج شتى .. أمة متخلفة عن الاستعداد الحقيقي لهذا الغرض العظيم وذلك كامن في انحرافات خطيرة وعقابيل وبيلة أنشبت أظفارها في جسد الأمة الواهن .

من هنا ابتغيت أن أجعل موضوعي كاشفاً لحقيقة الوسطية في هذا الدين وهي التى تلبي فطرة الإنسان وتحاكي حقيقة جبلته وتدخل الى أغوار ذاته فتحقق لها نوازعها ضمن مخطط واع ونسق محكم يهدف إلى بناء حياة مستقرة تتوازى فيها الحقوق مع الواجبات وتتوازن فيها النظرات المتعارضة

والخطوط المتغايرة ومن هنا يبدأ خط التغيير إلى الأقـوم ﴿ وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾[1]

إثر هذه المقدمة التى أبنت فيها الغرض من هذه المحاضرة والسبب الداعي لها .

أدخل غمار موضوعي الذى أرى أنه أصـل يجب غور أعماقه ، ومعلم ينبغي الكشف عن خباياه ، وإماطة اللثام عن خفاياه ..

أرى أن من المستحسن التعـرض لبيان واضـح لمعنى الوسطية في لغة العرب .

فأولا : الوسطية لغة :

يقول أهل اللغة : إذا كان الوسط يصلح فيه معنى الظرف (بين) فبتسكين السين (وسْط) تقول جلست وسْط القوم أي بينهم . ومنه قول سَوّار بن المضرَّب :

إني كأني أرى من لاحياء له

ولا أمانة ، وسْط الناس ، عريانا

(١) الأنعام آية ١٥٣

وفي الحديث : « أتى رسول الله ﷺ وسْط القوم »[1] أي بينهم وفي الحديث « الجالس وسْط الحلقة ملعون » وإنما لعن الجالس وسْط الحلقة لأنه ولابد ان يستدبر بعض المحيطين به فيؤذيهم فيلعنونه ويذمونه . ولما كانت « بين » ظرفاً كانت وسْط ظرفاً ولهذا جاءت ساكنةً الأوسط لتكون على وزانها ، ويقال وسَطْتُ القوم أسِطُهم وسْطًا وسِطة أي توسطتهم .

واذا كان الوسَط اسماً حركت السين كقوله تعالى : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ﴾[2] وجاء الوسط محركاً أوسطه على وزان يقتضيه في المعنى وهو الطرف ، لأن نقيض الشيء يتنزل منزلة نظيره في كثير من الأوزان نحو : جَوْعان وشَبْعان ، وطويل وقصير ، وضرّ ونفع ، والضر بإزاء السقم الذى هو نقيضه ومما جاء على وزان نظيره الحرْد لأنه على وزان القصْد لقوله تعالى : ﴿ وغدوا على حَرْدٍ قادرين ﴾[3] والحَرَد لأنه على وزان نظيره وهو الغضب يقال : حَرَدَ يَحْرد حَرْداً كما يقال : قصد يقصِد قصْداً ويقال حرِد يحَرد حَرَداً كما يقال : غضِبَ يغضَبُ غضبا ويقال : الخِصب والجَدْب على وزان العِلْم والجَهْل لأن العلم يحيى الناس كما يحييهم الخِصب ، والجهل يهلكهم كما يهلكهم الجَدْبَ .

---

(١) رواه أبو داود
(٢) سورة البقرة آية ١٤٣
(٣) سورة القلم آية ٢٥

وقد اختلف اللغويون في تفسير الوسط فذهبوا في ذلك مذاهب منها :

اولاً : الوسط هو العدل لأنه : حقيقة في البعد عن الطرفين ، ولاشك أن طرفي الإفراط والتفريط رديئان فالمتوسط في الأخلاق يكون بعيداً عن الطرفين فكان معتدلاً فاضلاً ومنه الحديث : « خير الأمور أوسطها »[1] أي أعدلها .

قال ابن الأثير في هذا الحديث : « كل خصلة محمودة لها طرفان مذمومان فإن السخاء وسط بين البخل والتبذير والشجاعة وسط بين الجبن والتهور . والانسان مأمور أن يتجنب كل وصف مذموم وتجنبه بالتعري منه ، والبعد عنه فإذا كان في الوسط فقد بعد عن الأطراف المذمومة بقدر الامكان .

وإنما سمي العدل وسطاً لأنه لايميل إلى أحد الخصمين ، والعدل هو المعتدل الذى لايميل الى أحد الطرفين .

وإن أعدل بقاع الشيء وسطه لأن حكمه مع سائر أطرافه على سواءٍ وعلى اعتدال والأطراف يتسارع اليها الخلل والفساد والأواسط محمية محوطة فلما صح ذلك في الوسط صار كأنه عبارة عن المعتدل الذى لايميل إلى جهة دون جهة .

ثانيا : الوسط : هو الخيار يقال واسطة القلادة عن الدرة التى في وسطها ، وهي أنفس خرزها وأجوده ، وفي الحديث : « الوالد أوسط أبواب الجنة »[2] أي خيرها ، يقال هو أوسط

---

(١) رواه ابن السمعان

(٢) رواه الترمذي وابن ماجه

قومه أي خيارهم ، وفي الحديث : « أنه كان من أوسط قومه » أي أشرفهم وأحسبهم وفي حديث رُقَيقة : « انظـروا رجلاً وسيطاً » أي حسيباً في قومه ، ومنه سميت الصلاة الوسطى لأنها أفضل الصلوات وأعظمها أجراً ولذلك خصت بالمحافظة عليها .

ثالثا : الوسط : يعني الوسطية في الدين فالمسلمون متوسطون في الدين بين المُفْرط والمُفَرِّط ، والغالي والمُقَصِّر .

فهم لم يغلواً كما غلت النَّصارى الذين جعلوا لله زوجة ونسبوا له ولداً تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً قال تعالى :

﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يابني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار . لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إلهٌ واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسنَّ الذين كفروا منهم عذاب أليم . أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم . ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمُّه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولانفعاً والله هو السميع العليم . قل ياأهل الكتاب لاتغلوا في دينكم غير الحق ولاتتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلّوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل ﴾[1] .

---

(١) سورة المائدة : آية ٧٢ ـ ٧٧

ولم يقصروا كتقصير اليهود الذين ادعوا افتراء أنهم أبناء الله ، وافتأتوا ميناً أنهم أحباؤه ، ثم انقلبوا إلى سوء تصورهم ، وغبش رؤيتهم فوصفوا الله سبحانه بما هو منزه عنه وما كان ذلك إلا حين رأوا أيديهم تفيض بالمال فحسبوا أنفسهم مستغنين عن الله ، فقالوا : إن الله فقير ونحن أغنياء قال تعالى :

﴿ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتْلَهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ﴾(١)

ثم ازداد تبلد حسهم وتصلُّد قلوبهم ووقاحة ألفاظهم فنسبوا لله ـ تعالى وعز ـ صفة لاصقه بهم « وهو سبحانه منزه عنها » حيث قالوا : ﴿ يد الله مغلولة ﴾

قال تعالى :

﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلَّت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدن كثيراً منهم ما أُنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفأها الله ويسعون في الأرض فساداً والله لايحب المفسدين ﴾(٢)

ومن الملاحظ أن هذه الأقوال متقاربة غير متنافية ، متعاضدة غير متنائية .. وهي تحدد لنا السبيل الواضحة ، والهدف المنشود في هذا الدين الحنيف ..

---

(١) سورة آل عمران آية : ١٨١

(٢) سورة المائدة آية : ٦٤

فمعاني الوسط سواء كانت من الوسط بمعنى الاعتدال والقصد ، أو من الوساطة بمعنى الحسن والفضل ، أو من الوسط بمعناه الحسي المادي فذلك كله كامن في أعماق هذا الدين ، متجسد في أحكامه ، ومتجذر في منهجه ..

ولنبدأ رحلتنا بتوفيق الله وعونه سابرين غور هذه الحقائق الجمة ، والمعارف الثرة .. نضيء من خلالها الدرب لأمتنا ، ونزود الجيل المؤمن بثقة لاتردد فيها ، ويقين لاريب معه .. لأن من المعلوم أن النور يسلخ الظلام ، والمعرفة تبدد الجهل .. وخاصة في زمن تسلطت فيه قنوات العهر الفكرى ، والشذوذ العقلي تحاول خلخلة البناء المكين ، والفكر الأصيل .. وهي معركة لاهوادة فيها ، ولا أمل يرجى لانمحاقها وذلك من حكمة الله تعالى في خلقه أن يجعل نظام التدافع قائما ، والحرب بين الحق والباطل ماضية .

بيد أن الخاتمة للحق ، والنصرة للخير فمهما عربد الظلم ، وعبث الانحراف فلابد أن يظهر النور ويعم السلام ..

وبوادر ذلك في هذا القرن واضحة حيث أعلنت النظريات الواهمة إفلاسها ، وتطلع العقلاء والحكماء في كل أمة ألى منهج الحق فوجدوه في هذا الدين ..

فالاسلام هو القادم لهذا العصر وهو الأمل المرتقب والحل المنشود .

ثانيا : الوسطية في الزمان :

إن الحكمة الالهية في تحديد زمن الرسالة تتجلى واضحة للمتبصر في عمر البشرية حيث لم تأت في أول تاريخ الأرض ، ولا في آخره بل جاءت فى الوسط لتحمي مبادىء الرسالات السابقة التى أسعفت البشرية باستقامة حياتها إثر عوج ، ونور دربها بعد ظلام ، ثم ما لبثت إلا أن تنحرف من جديد طامسة معالم الهدى ، متخبطة في لأواء الأوهام حينئذ ظهرت رسالة الإسلام مسلطة الأضواء علـى الحقائق الـرصينة التى عـزَّتها من الانحرافات ومتعهدة بصيانتها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

والى هذا يشير الشهيد سيد قطب في ظلاله بقوله :

« هذا الدين جاء وسطاً في الزمان ينهي عهد الطفولة البشرية من قبله ويحرس عهد الرشد العقلي من بعده ويقف في الوسط ينفض عن البشرية ما علق بها من أوهام وخرافات من عهد طفولتها ، ويصدها عن الفتنة بالعقل والهوى ويزاوج بين تراثها الروحي من عهود الرسالات ، ورصيدها العقلي المستمر في النماء ويسير بها على الصراط السوي بين هذا وذاك .[1]

---

(١) في ظلال القرآن ج ١ ص ١٢٥

ثالثا : الوسطية في المكان :

لقد شاءت العناية الربانية أن تختار ـ المكان الوسط ـ موطناً للدين الخاتم ، حيث تتحقق مزايا العطاء المتواصل للدين القويم والذيوع السريع للرسالة السمحة وذلك تحقيقاً لسعادة البشرية وانقاذاً لها من براثن الجاهليات الفاشية آنئذ أو التى ستحصل بعد ذلك ..

وقد أشار الشهيد ـ سيد قطب ـ في ظلاله إلى ذلك بقوله :
« نزل هذا الدين في مكان وسط في الكوكب الأرضى وما تزال هذه الأمة التى غمر أرضها الإسلام تتوسط إلى هذه اللحظة أقطار الأرض بين شرق وغرب وجنوب وشمال وماتزال بموقعها هذا تشهد الناس جميعاً وتشهد على الناس جميعاً وتعطي ماعندها لأهل الأرض قاطبة وعن طريقها تعبر ثمار الطبيعة وثمار الروح والفكر من هنا إلى هناك وتتحكم في هذه الحركة ماديها ومعنويها على السواء »[(١)] .

كما وضح شاعر الإنسانية المؤمنة الأستاذ عمر بهاء الأميري جوانب هامة في الاختيار الالهى لموقع الرسالة حيث يتواءم مع وسطية هذا الدين فقال :[(٢)] « وقد كان من تدبير الله الحكيم العليم في هذه الأمة ، أن جعل « وسطيتها » في كل مجال :

---

(١) في ظلال القرآن ج ١ ص (١٢٥)

(٢) كتاب وسطية الإسلام وأمته في ضوء الفقه الحضارى ص ٥٨ ـ ٦١ للأستاذ عمر بهاء الدين الأميري .

فهى في موطن الرسالة الأولى ، وفي ساحتها الحضارية المشعة المترامية الأطراف ـ من بعد ـ في مناخ وسط محتمل وجو مسعف ، لافي مناطق بركانية زلزالية ، ولا لاظية استوائية ، ولا متجمدة قطبية حيث تقعد قساوة الطبيعة بالإنسان عن الحركة والنشاط والإعمار الحضارى .

وهى وسط في موقعها الجغرافى المهم حيث كانت مهابط الوحي ، أرض الإسلام ومهد الأمة الإسلامية الأولى ، ملتقى الجهات .. ومجمع القارات .. واليابسة التى تحفها مسالك المواصلات المائية إلى جل العالم .. فهي الوسط بين الشمال والجنوب ، والشرق والغرب ، وهي مركز الوصل بين أفريقيا وآسيا وطرف ممتد من أوروبا ، وهي الرباط البرى بين الطرق المائية ...

وقد كان عدم اتصال المياه بين الشمال والجنوب سبباً في أن شبه جزيرة العرب كانت نقطة تغيير في وسائل المواصلات ، وفي دور « الوساطة » الذى كتب للعرب أن يقوموا به ، بل ودور الرسالة الخالدة الذى قضى الله أن يضطلعوا به ، لنزول الإسلام في بلادهم ، على رسول منهم ، و « الله أعلم حيث يجعل رسالته » .

والواقع ـ كما يقول الدكتور سليمان حزين ـ : « إنَّ الحكمة الإلهية من نزول الإسلام في الأرض الوسط ، لا يمكن أن تعادلها إلا حكمة الأمانة التى حملها الله تعالى للأمة الوسط »[١] .

(١) « سجل المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية » في القاهرة : ٣٢٨

فمن البحر الأبيض المتوسط تبدأ المواصلات مع بحـار الشمـال ، ومن الجنوب الأحمـر ومـرافىء الخليـج تنطلق المواصلات مع بحار الجنوب ..

فيكون شبه الجزيرة العربية بذلك وسطاً جغرافياً ، مهَّد للأمة الإسلامية ـ من أرضها العربية التى كانت هي سرتها ومهوى أفئدة أبنائها عبر الدهر ـ القيام بتـوثيق التعامـل والتبادل ، وربط الأواصر بين أرجاء الأرض التى تتربع في قلبها .. وكان ذلك توسطاً خاصاً للأرض العربية في صميم العالم الإسلامى ، وتوسطاً عاماً لهذا العالم بين أنحاء الدنيا وأطرافها .

ومن هذه البيئة الوسط انتشر الإسلام شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً بالبر والبحر على حد سواء « ولعلنا نستطيع أن نرى كيف أن عاملاً قوياً من عوامل ذلك الانتشار تمثل في موقع شبه الجزيرة العربية ، وفي سهولة اتصالها عن طريق البرازخ والمعابر البرية من جهة ، والمفارق والخلجان البحرية من جهة أخرى ، ثم إن هذه الظروف الجغرافية لم تكن مقوماً وعاملاً ميسراً لانتشار الطابع الإسلامى في الحياة فقط ، وإنما كانت كذلك عامل تواصل بين أطراف العالم الإسلامى ، بحيث إن جماعات المسلمين حتى في الجهات النائية من جنوب شرق آسيا مثلاً لم تنعزل في حياتها وثقافتها وتاريخها عن الوطن الأم للإسلام لافي التجارة ، ولافي الحج ، ولا في الهجرات وتواصل الأرحام .. ومن هنا كان التماسك الحيوي والحضاري العام

بين المسلمين في مختلف أقطارهم ، حتى في العصور التى لم يكن هناك فيها أي تواصل سياسي أو اقتصادي .

بل من هنا كان التفاعل بين المسلمين تفاعلاً أصبح قواماً للطابع الحضاري الإسلامي على مر العصور[1]

ولابد لنا من وقفة قصيرة هنا نتأمل ما كشفه بعض علماء المسلمين مؤخرا ، بعد درس وبحث وتمحيص من أن مكة المكرمة وفي قلبها بيت الله الحرام هي مركز الكرة الأرضية .

وفي هذا رمز وعبرة ودلالة لمن يفقهون »[2] .

رابعا : الوسطية في صاحب الرسالة محمد ﷺ :

إن الوسطية في شخص الرسول ﷺ تتجلى حسناً في نسبه وهيئته ومنطقه ، وتبدو اعتدالاً في أخلاقه وشمائله وخصاله .

نسبه :

لاغرو أنه ﷺ من أشرف الناس نسباً ومن أكرمهم محتداً ، فهو من أرومة قريش وسلالتها ، ومن نخبة هاشم وصفوتها .. وبذا يكون من أشرف العرب حسباً وأعزهم نفراً من قبل أبيه ومن جهة أمه .

قال الله تعالى : ﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾[3]

---

(١) « المصدر السابق ص ٣٧٩ »

(٢) وقد طبع في ذلك كتاب قد وزع في إطار المؤتمر الإسلامي في مجالات العلوم والتكنولوجيا الذى كانت دعت إليه جامعة الرياض « جامعة الملك سعود حاليا »

(٣) سورة التوبة آية ١٢٨

وقد قرأ بعضهم « أنفَسكم »[١] بفتح الفاء وقراءة الجمهور بالضم وقراءة الفتح إشارة الى كرم الأصل ونفاسة النسب .
وهذه طائفةمن أحاديث شريفة تشير الى ما رمينا اليه ..

عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : « بعثت من خير قرون بني آدم قرنا فقرنا ، حتى كنت في القرن الذى كنت منه »[٢] .

وعن العباس رضي الله عنه قال : قال النبى ﷺ :[٣]
« إن الله خلق الخلق فجعلني من خيرهم ومن خير قرنهم ، ثم تخير القبائل ، فجعلنى من خير قبيلة ، ثم تخير البيوت ، فجعلنى من خير بيوتهم . فأنا خيرهم نفساً ، وخيرهم بيتاً » .

وعن واثلة بن الأسقع رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ :
« إن الله اصطفى من ولد إبراهيم إسماعيل ، واصطفى من ولد اسماعيل بني كنانة ، واصطفى من بنى كنانة قريشاً ، واصطفى من قريش بنى هاشم ، واصطفاني من بني هاشم »[٤] .

وفي حديث عن ابن عمر رضي الله عنهما : رواه الطبراني انه صلى الله عليه وسلم قال[٥] : « إن الله عز وجل اختار خلقه ،

---

(١) من أنفسكم : قراءة شاذة مروية عن فاطمة وعائشة رضى الله عنهما وقرأ بها عكرمة وابن محيصن وفي المستدرك للحاكم عن ابن عباس أنه ﷺ قرأها كذلك .. وقراءة الجمهور بالضم .

(٢) حديث صحيح انفرد البخاري بإخراجه .

(٣) رواه البيهقي في دلائل النبوة ، والترمذي وحسنه

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه

(٥) رواه الطبراني في معجميه الكبير والأوسط .

فاختار منهم بني أدم ، ثم اختار بني أدم ، فاختـار منهم العرب ، ثم اختار العرب ، فاختار منهم بني هاشم ، ثم اختار بني هاشم فاختارنى منهم . فلم أزل خياراً من خيار . ألا من أحب العـرب فبحبي أحبهم ، ومن أبغض العـرب فببغضي أبغضهم » .

ومن حديث[1] أنس رضي الله عنه : « أنا أكرم ولد آدم على ربي ولافخر »

وفي حديث[2] ابن عباس : « أنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر » .

وعن[3] أنس رضي الله عنه « أن النبى ﷺ أُتيَ بالبراق ليلة أسري به فاستصعب عليه ، فقال له جبريل : بمحمد تفعل هذا !! فما ركبك أحد أكرم على الله منه .. فارفضَّ عرقاً » .

حســـن هيئته :

وأما حسن هيئته ، وجمال صورته ، وتناسب أعضائه ، ونظافة بدنه فقد بلغ فيه الذروة بهاء ، والقمة تناسقاً .. أسبغ الله عليه من ذلك تكريماً له ، وإعظاماً لشأنه ﷺ وقد وردت آثار صحيحة تدل على ذلك روى منها القاضي عياض في شفائه أنقل

---

(١) الذى رواه الترمذي وأوله : أنا أول الناس خروجاً إذا بعثوا وأنا قائدهم إذا وفدوا وأنا خطيبهم إذا أنصتوا . وأنا شفيعهم إذا حبسوا وأنا مبشرهم إذا أيسوا .. الكرامة والمفاتيح بيدي . ولواء الحمد يومئذ بيدي . وأنا أكرم ... الخ

(٢) رواه الترمذي والدارمي ..

(٣) رواه الشيخان

بعضها توضيحاً لما ذكرناه فقد ورد عن جمع من الصحابة وصفه ﷺ بما يلى :

من أنه صلى الله عليه وسلم كان :

أزهر[١] اللون ، أدعج[٢] ، أنجل[٣] ، أشكل[٤] ، أهدب الأشفار[٥] ، أبلج[٦] ، أزج[٧] ، أقنى[٨] ، أفلج[٩] ، مدور الوجه[١٠] ، واسع الجبين[١١] ، كث اللحية تملأ صدره ، سواء البطن والصدر ، واسع الصدر[١٢] ، عظيم المنكبين[١٣] ، ضخم العظام ، عبل[١٤] العضدين والذراعين والأسافل ، رحب[١٥] الكفين والقدمين ، سائل[١٦] الأطراف ، أنور

---

(١) أزهر اللون : حسنه أو أبيض .
(٢) أدعج : شديد سواد الحدقة .
(٣) انجل : واسع شق العين مع حسنها .
(٤) أشكل : في بياض عينه قليل حمرة .
(٥) أهدب الأشفار : كثير شعر حروف أجفان عينيه .
(٦) أبلج : مشرق الوجه .
(٧) أزج : دقيق شعر الحاجبين طويلهما إلى مؤخر العين مع تقوس .
(٨) اقنى : مرتفع قصبة الأنف مع احد يداب يسير فيها ، والمشهور أنه ﷺ كان أشم ، والشمم ارتفاع قصبة الأنف مع استواء اعلاه وقد يجمع بينهما بأن ارتفاعها كان يسيراً جداً ، من رآه متأملاً عرفه أشم ، من لم يتأمله ظنه أقنى .
(٩) افلج : متباعد ما بين الثنايا ، وقلته محمودة .
(١٠) ولكن الى الطول أقرب .
(١١) الجبين : هو ما اكتنف الجبهة من يمين وشمال .
(١٢) حساً ومعنى .
(١٣) المنكب : مجموع عظم العضد والكتف .
(١٤) العبل : الضخم .
(١٥) الرحب : الواسع ، وهنا حساً ومعنى .
(١٦) سائل : تام .

المتجرد[1] ، دقيق المسربة[2] ، ربعة[3] القد ، ليس بالطويل البائن[4] ، ولا القصير المتردد ، ومع ذلك فلم يكن يماشيه أحد ، ينسب الى الطول إلا طاله ﷺ ، رَجْل[5] الشعر ، اذا افتر ضاحكاً افتر[6] عن مثل سنا البرق ، وعن مثل حب الغمام ، إذا تكلم رئي كالنور يخرج من ثناياه ، أحسن الناس عنقاً ، ليس بمطهَّم[7] ولامُكَلْثَم[8] ، متماسك البدن[9] ، ضرب اللحم[10] .

قال البراء : ما رأيت من ذى لمة[11] ، في حلة حمراء ، أحسن من رسول الله ﷺ[12] .

وقال أبو هريرة رضى الله عنه : ما رأيت شيئاً أحسن من رسول الله ﷺ ، كأن الشمس تجرى في وجهه ، واذا ضحك يتلألأ في الجُدُر[13] ...

---

(١) ما تجرد من بدنه أشرق من غيره .

(٢) المسربة : خيط الشعر الذى بين الصدر والسرة .

(٣) الربعة : المربوع .

(٤) البائن : المفرط .

(٥) رجل : ما بين الجعودة والسبوطة .

(٦) أبدى اسنانه .

(٧) المطهم : المدور الوجه ، وقيل : هو السمين الفاحش ، وقيل المنتفخ الوجه ، وقيل النحيف الجسم .

(٨) المُكلثم : المجتمع لحم وجهه .

(٩) متماسك البدن : ليس برهل مسترخ لحمه .

(١٠) ضرب اللحم : خفيفه ولطيفه لايابسه وكثيفه .

(١١) اللمة : بكسر اللام وتشديد الميم وهي ما طال من شعر الرأس في احد جانبيه وقيل : ما جاوز من شعره شحمه الأذن وسميت بها لالمامها بالمنكبين .

(١٢) كما رواه الشيخان وغيرهما .

(١٣) رواه احمد والترمذي وابن حبان . ومعنى يتلألأ في الجدر : أي أن نوروجهه الشريف يشرق إشراقاً يصل الى الجدران المقابلة كما يكون ذلك من الشمس .

وقال جابر بن سمرة : وقال له رجل : كان وجهه ﷺ مثل السيف . فقال : لابل مثل الشمس والقمر ، وكان مستديراً[١] .

وقالت[٢] أم معبد في بعض ما وصفته به :

أجمل الناس من بعيد ، وأحلاه وأحسنه من قريب وفي حديث ابن أبى هالة : يتلألأ وجهه تلألؤ القمر ، ليلة البدر . وقال[٣] علي في آخر وصفه له :

من رآه بديهة[٤] هابه ، ومن خالطه معرفة أحبّه . يقول ناعته : لم أر قبله ولا بعده مثله ﷺ .

عن أنس قال : « ما شمِمْتُ عنبراً قطُّ ، ولامسكاً ، ولا شيئاً أطيب من ريح رسول الله ﷺ ، ولا مسست قط ديباجاً ولا حريراً ألين لمساً من رسول الله ﷺ[٥] .

وعن جابر بن سمرة : « صليت مع النبى ﷺ ثم خرج وأنا معه فاستقبله ولدان فجعل يمسح خدي أحدهم واحداً واحداً وأما أنا فمسح خدي فوجدت ليده برداً أو ريحا كأنما أخرجها من جونة عطار »[٦] .

قال غيره[٧] : مسّها بطيب أو لم يمسها ، يصافح المصافح

---

(١) كما رواه الشيخان وغيرهما .
(٢) من رواية البيهقي في دلائله
(٣) على ما في جامع الترمذي وشمائله .
(٤) بديهة : مفاجأة من غير روية أي أول وهلة .
(٥) الحديث في مسلم والشمائل .
(٦) رواه مسلم .
(٧) رواه البيهقي .

فيظل يومه يجد ريحها . ويضع يده على رأس الصبي فيعرف من بين الصبيان بريحها .

« ونام رسول الله ﷺ في دار أنس على نَطْع[1] . فعرق ، فجاءت أمه بقارورة تجمع فيها عرقه ، فسألها رسول الله ﷺ عن ذلك ، فقالت : نجعله في طيبنا وهو من أطيب الطيب »[2] .

قال الشاعر :

وعـــلى تفنن واصفيـــه بمـــدحـــه
يفنى الـــزمـــان وفيـــه مـــا لم يـــوصف

كمال خلقه :

لاجرم أن النبى ﷺ قد تسنم ذروة الخلق العظيم وبلغ القمة في الفضائل الكريمة ، والخصال الحميدة وقد حلاه الله تعالى بوصفه في كتابه فقال سبحانه : ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾[3]

بيد أن ذلك كان من خلال عناية ربانية به وتفضل إلهى عليه لعظم المسؤولية المناطة به وثقل الأمانة الملقاة عليه .

قال الله تعالى ﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين ﴾[4] .

---

(١) النطع : بفتح النون وهو البساط .
(٢) رواه مسلم
(٣) سورة القلم آية ٤
(٤) سورة آل عمران آية ١٥٩

والباء هنا للسبب فتلك من الله عطية نالته ، وهدية منه سبحانه وصلته ، وقد غمرت أخلاقه العالم فشملت البر والفاجر ، والمؤمن والكافر .. وكانت شمائله الرفيعة زاد متبعيه وغذاء السالكين دربَهُ المتأسين به ..

قال تعالى : ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﴾[1] .

ومن الواضح لدارس أخلاقه ﷺ أنه كان على أعلى قدر من كل خصلة من خصالها مع تناسق بين الخصال جميعها وهذا هو محط كمال خلقه وتمام فضله .. فشجاعته مثلاً لم تكن تهوراً ، وحلمه لم يكن ضعفاً ، كرمه ما كان تبديداً وزهده ما كان بخلاً وهكذا الشأن في شتى المحامد والخصال .. توضح وسطية خلقه اعتدالاً وتناسقاً .. كما تبين وسطية شمائله حسناً وفضلاً .

خامسا : الوسطية في المنهج :

مقدمة

إن هناك أبجديات يعلمها كل مسلم ولاتغيب عن تصوره وهي أن الرسالة الإسلامية ومنهجها الحق منزل من لدن الله سبحانه وهو المنهج الخاتم ورسالته الرسالة الكاملة :

قال تعالى :

---

(١) سورة الأحزاب آية ٢١

﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾[1]

وكانت مهمة الرسول ﷺ البيان عن الله وما يوحى به إليه ..

وما ينطق عن الهوى . إن هو الا وحي يوحى . علمه شديد القوى ﴾[2]

ولقد حدد المنهج قضايا رئيسية في هذه الرسالة العصماء ..

أولا : نفي الغلو ونبذ التنطع

١ ـ الكلفة على قدر الطاقة :

التكليف في الشريعة الإسلامية على قدر الوسع والطاقة :لقد سنَّ الله شريعته لعبادة وهو أدرى بهم فلم يكلفهم من أمرهم عنتاً ، ولاحملهم في أوامره مشقة بل ساق لهم أحكامه بما يتلاءم مع قدراتهم ، ويتواءم مع طاقاتهم .. مراعياً في ذلك أحوالاً طارئة ، وأوضاعاً عارضة لضرورات تقوم أو أعذار تبدو فجعل لذلك كله أحكامه الخاصة ورخصه المناسبة ..

وقد أخبر الله تعالى في أكثر من موضع في قرآنه أن الكلفة على قدر الطاقة كقوله سبحانه :

﴿ لايكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[3] وقوله تعالى :

---

(١) سورة المائدة آية ٣

(٢) سورة النجم آية : ٣ ـ ٥ .

(٣) البقرة آية : ٢٨٦

﴿ والذين آمنوا وعملوا الصالحات لانكلف نفساً إلا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ﴾[١] وقوله تعالى : ﴿ لايكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾[٢]

وقد وجه الله تعالى فى قرآنه عباده إلى التزام شريعته على قدر ما يطيقون وألا يكلفوا أنفسهم مالا يستطيعون فقال تعالى : ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾[٣] بل قد علم عباده أن يدعوه ويتوجهوا إليه ألا يكلفهم ما عاقب به الأمم قبلهم أولئك الذين شددوا فشدد الله عليهم فقال سبحانه :

﴿ ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولاتحملنا ما لاطاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ﴾[٤]

وغني عن البيان أن ما ألزم الله به على وجه الأمر العيني والغرض اللازم هو مما يطيقه العبد وليس له فيه خيار ، إذ ليس مقتضى الكلفة على قدر الطاقة أن يفرط المكلف بما أمر به بدعوى أن التكليف على قدر الوسع وإلا أصبحت شريعة الله عرضة للتفريط ومآلا للتضييع .

---

(١) سورة الأعراف آية : ٤٢
(٢) سورة الطلاق آية : ٧
(٣) سورة التغابن آية : ١٦
(٤) سورة البقرة آية : ٢٨٦

٢ ـ المنهج الاسلامى داع إلى اليسر :

إن ما كلف الله به عباده على قدر طاقتهم ضمن حدود شرعية واضحة الملامح بينة الحدود أمرهم بالتعامل معها على سبيل اليسر ودفع الحرج ، وأبان لهم سبحانه أنه ما نزل أحكامه إلا رحمة بهم ، ومصلحة لهم ..

وحبذا لو استعرضنا تعقيبات القرآن إثر بعض التكليفات الشرعية : فحين أمر الله تعالى بالصيام عقَّب بقوله سبحانه : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر ﴾(١) واذا ذكر حكم الطهارة ختم بقوله : ﴿ مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ﴾(٢) .

وذيَّل آياتِ النكاح بقوله : (يريد الله أن يخفّف عنكم وخلق الانسان ضعيفا)(٣) .

وإثر بيان أحكام القصاص وجواز العفو والصلح فيه ذكر سبحانه : (ذلك تخفيفٌ من ربكم ورحمة)(٤) .

٣ ـ منهج النبي ﷺ في تطبيق الأحكام :

لقد ساق النبي ﷺ أحاديث عديدة يوضح فيها منهجه ويبين للمؤمنين طريقته فها هو في إمامته للمسلمين يضرب المثل الرفيع

---

(١) سورة البقرة آية : ١٨٥
(٢) سورة المائدة آية : ٦
(٣) سورة النساء آية : ٢٨
(٤) سورة البقرة آية : ١٧٨

على الرأفة ويضع منهجا للاحساس بالآخرين ..

يصف لنا سيدنا أنس بن مالك صلاته فيقول : (ماصليت وراء إمام قطُّ أخفّ صلا ولا أتم من النبي ﷺ وأن كان ليسمع بكاء الصبي فيخفف مخافة أن تُفْتَن أمُّه) وفي رواية : (إني لأقدم في الصلاة أريد أن أطوِّل فيها فأسمعُ بكاء الصبي فأتجوزُ فى صلاتي كراهية أن أشق على أمه)[1] .

ويحذر النبى ﷺ أصحابه من أن يثقلوا على المسلمين .. فيقول في حديث يرويه أبومسعود البدري يقول : إن رجلاً قال : والله يارسول الله إنى لاتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان مما يطيل بنا فمارأيت رسول الله ﷺ في موعظة أشد غضباً منه يومئذ ثم قال : « إن منكم منفرين فأيكم ماصلى بالناس فليتجوز فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة ، وإذا صلى لنفسه فليطول ماشاء »[2] .

وفي رواية كان معاذ يصلي مع النبى ﷺ ثم يرجع إلى قومه بني سلمة فيصلي بهم ما صلاه مع النبى ﷺ فصلى بهم العشاء ليلة وقرأ البقرة فخرج من الصلاة حرام بن ملحان فرماه معاذ بالنفاق فبلغ النبى ﷺ ذلك فقال لمعاذ أنت فتان ثلاث مرات وأمره بسورتين من أواسط المفصل : والسماء والطارق والشمس وضحاها أو سبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك .

---

(١) رواه الخمسة

(٢) رواه الخمسة

ثم إنه لما لاحظ أن أصحابه يتأسون به في مواصلة الصيام وجههم إلى التخفيف عن أنفسهم فيما ورد عن عائشة أنها : قالت : « إنك تواصل قال : إنى أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني »[١] .

أخبره أصحابه يوماً عن شاب من شبابهم يكثر من الصيام والقيام وهو عبد الله بن عمرو بن العاص فحاوره في ذلك وينقل لنا الصحابي ذلك قائلاً :

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه قال : أُخبر رسول الله ﷺ أنى أقول : لأقومن الليل ولأصومن النهار ماعشت ، فقال رسول الله ﷺ : آنت الذى تقول ذلك[٢] ؟ فقلت : قد قلته يارسول الله ، فقال : إنك لاتستطيع ذلك فصم وأفطر ونم وقم[٣] وصم من الشهر ثلاثة أيام ، فإن الحسنة بعشر أمثالها وذلك مثل صيام الدهر ، قال قلت : فإنى أطيق أفضل من ذلك[٤] قال : صم يوماً وأفطر يومين ، قال قلت : فإنى أطيق أفضل من ذلك يارسول الله ، قال : صم يوماً وأفطر يوماً وذلك صيام داود عليه السلام وهو أعدل الصيام ، قلت : فإني أطيق أفضل من ذلك ، قال : لا أفضل من ذلك قال عبد الله : لأن أكون قبلت الثلاثة الأيام التى قال رسول الله ﷺ أحب إلى من أهلي

---

(١) متفق عليه

(٢) آنت بمد الهمزة للاستفهام

(٣) أى صم في بعض الأيام وافطر في بعضها ونم بعض الليل وصل فى بعضه .

(٤) أي أكثر منه

ومالي[1] .

وفي رواية : قال له : لاتفعل ، صم وأفطر وقم ونم فإن لجسدك عليك حقاً وإن لعينيك عليك حقاً وإن لزوجك عليك حقاً وإن لزورك[2] عليك حقاً وإن بحسبك[3] أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام . وفي رواية : قال لي النبي ﷺ إنك لتصوم الدهر وتقوم الليل ؟ قلت : نعم قال : إنك إذا فعلت ذلك هجمت له العين[4] ونفهت له النفس[5] ، لاصام من صام الدهر[6] ، صوم ثلاثة أيام صوم الدهر كله . رواه الثلاثة والنسائي .

---

(١) لأنه مرغوب النبي ﷺ ولضعفه في آخر عمره رضى الله عنه .
(٢) أي ضيفك .
(٣) أي يكفيك ثلاثة من كل شهر فإنها مصوم الدهر .
(٤) ضعفت .
(٥) نفهت بفتح فكسر أي سئمت وكلت .
(٦) دعاء عليه أولا يصح صومه كله لأن فيه المنهى عنه كأيام العيد والتشريق وعلى كل فالمراد منه الزجر عن صوم الدهر ، وحاصل ذلك وسببه أن عبدالله بن عمرو بن العاص كان رجلاً لبيباً حاذقاً ، وكان يكتب الوحي للنبي ﷺ ، وكان تقياً ورعاً زاهداً حتى آلى على نفسه أن يصوم الدهر ويقوم الليل وانقطع لذلك فجاء أبوه عمرو لزيارته فسأل امرأته وكانت قرشية جميلة : أين بعلك وكيف حاله ؟ فقالت نعم الرجل من رجل لاينام الليل ولايفطر النهار ، وفي رواية : نعم الرجل من رجل لاينام الليل ولايفطر النهار ، وفي رواية : نعم الرجل من رجل لم يطأ لنا فراشا ولم يفتش لنا كنفا منذ اتيناه . فغضب أبوه ونهاه عن ذلك وقال له زوجتك امرأة من المسلمين فعضلتها . فلم يسمع لقوله فزجره مرة أخرى زجراً شديداً فلم يلتفت إليه ، فشكاه للنبي ﷺ فقال ائتني به ، فأخذه وذهب به إلى النبي ﷺ فقال له أنت الذى تصوم الدهر وتقوم الليل ، قال نعم فنهاه عن ذلك و إرشده إلى ثلاثة من كل شهر فلم يقبل ، فأرشده إلى صوم يوم وفطر يومين فأبى ، فارشده الى صوم يوم وفطر يوم ، وقال له إنه أعدل الصيام و أحسنه فأبى إلاّ أفضل من هذا فقال له : لا أفضل من ذلك ، فلم يقبل نصح النبي ﷺ وبقي على حاله حتى ضعف في آخر حياته وظهر له أن إرشاد النبي ﷺ له كان نصح حكيم ، فكان يقول:لو قبلت نصح النبي ﷺ لكان عندي أحسن من المال والأهل .

وحين سأله أحد أصحابه عن الصيام في السفر أجابه بالتخيير ، عن عائشة أن حمزة بن عمرو الأسلمي قال للنبى ﷺ أأصوم في السفر ؟ وكان كثير الصيام فقال : ان شئت فصم وان شئت فأفطر »[1]

لكنه حيث لاحظ أن المشقة نالت من بعض من صام من أصحابه وجه توجيهاً أخر فعن جابر قال : كان رسول الله ﷺ فى سفر فرأى زحاماً ورجلاً قد ظلل عليه فقال : ماهذا فقالوا صائم فقال ليس من البر الصوم في السفر »[2]

ولما حج حجة وداعه راعى اليسر في اطلاق الأحكام فمما رواه ابن عباس قال وقف رسول الله ﷺ في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه فقال رجل لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال : اذبح ولاحرج ، فجاء آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي قال ارم ولاحرج فما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا أخر إلا قال : افعل ولاحرج »[3] .

٤ ـ نهي عن الغلو والتنطع :

المنهج القرآني ، والسلوك النبوي يدعوان إلى الاعتدال ويحذران من الغلو وينفران من التنطع .. ومن المستحسن استعراض بعض من هذه النصوص رجاء بيان الحقيقة وكشف

(١) رواه الجماعة

(٢) متفق عليه

(٣) رواه الخمسة .

المنهج .. لقد بين النبي ﷺ حقيقة هذا الدين بقوله : « إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى »[1]

ونص الله تعالى على النصارى غلوهم وتنطعهم في دينهم فقال تعالى :

﴿ قل يا أهل الكتاب لاتغلوا في دينكم غير الحق ولاتتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلّوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل ﴾[2]

ووجه النبي ﷺ الأمة المسلمة بحكمة بالغة وروية متأنية الى نبذ الغلو وهجر التشدد فقال ﷺ : « إياكم والغلو في الدين فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين »[3] وأكد لهم أن التشديد كان السبب في هلاك الأمم التى سبقت حيث نزعت إلى الغلو وجانبت سبيل الرأفة واليسر .. فقال ﷺ : « لاتشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم فإن قوماً شددوا على أنفسهم فشدد عليهم فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات : « رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم »[4] ثم إنه حذر من أن التنطع مفض إلى الهلاك محقق

---

(١) رواه البزار
(٢) سورة المائدة آية : ٧٧
(٣) رواه أبو يعلى
(٤) سورة الحديد آية : ٢٧

للخسارة في الدين والدنيا فقال ﷺ : « هلك المتنطعون »[1] قالها ثلاثاً .

٥ ـ تحذير من التفريط :

إن المنهج الوسطي في الإسلام حذر من الافراط كما حذر من التفريط ، وأمتنا اليوم واقعة تحت لأواء فريقين مُفْرط ومفرِّط وكلاهما يشكل عبئاً ثقيلاً ويحدث شرخاً واسعاً .. فإذا كان للافراط عقابيله المريرة فللتفريط نتائجه الوخيمة والمجتمع الإسلامي اليوم ينوء بمظاهر لاتحصر من جراء التميع في التطبيق ، والتسيب في الأداء ...

لقد حدَّد الرسول ﷺ المنهج بقوله : « ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها »[2] .

غني عن البيان ان مفهوم التيسير والدعوة إلى الرأفة لايعنيان التفريط بحكم من أحكام الله ، ولابفرض من فرائضه كما لايبيحان انتهاك حرمة من الحرمات ولا ركوب معصية من المعاصي .. والملاحظ أن فئة من المسلمين اتخذت مفهوم التيسير سبيلاً للتفريط وحجة للتضييع رغم التحذيرات الربانية من تضييع فرض أوجبه الله أو انتهاك محرم حرمه الله ..

---

(١) رواه مسلم
(٢) حديث حسن رواه الدارقطني وغيره

فلقد حذر القرآن تاركي الصلاة فقال تعالى : ﴿ فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ﴾[1] .

وكذلك حذر النبى ﷺ من تضييع الصلاة وإهمالها فقال : « إن بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة »[2] . وقال ﷺ : « العهد الذى بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر »[3] .

وشدد الحق سبحانه على تاركي الزكاة : فقال : ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم هذا ما كنزتم فذوقوا ما كنتم تكنزون ﴾[4] .

وقد وجه القرآن النبي ﷺ إلى الأخذ بالحزم اذا لمح رغبة في التضييع ، أو لوحظ تضعضع في الإلتزام فقال تعالى :

﴿ وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولاتتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون . أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون ﴾[5] .

---

(١) سورة الماعون آية ٤ ـ ٥

(٢) رواه أحمد

(٣) رواه أحمد

(٤) سورة التوبة آية : ٣٤ ـ ٣٥

(٥) سورة المائدة آية : ٤٩ ـ ٥٠

وأعلن القرآن الحرب على مضيعي المنهج ومقتحمي المحرَّم مثال ذلك منتهكو حرمة الربا . قال تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا إن كنتم مؤمنين ﴾[1] .

وقال تعالى : ﴿ الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾[2] .

وعن ابن مسعود رضى الله عنه قال : « لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله » رواه مسلم زاد الترمذي وغيره : « وشاهديه ، وكاتبه » .

كما حذر من ارتكاب المحظور مهما قل لأنه يورث التفريط ويؤدى إلى التضييع .

قال النبى ﷺ : « إياكم ومحقرات الذنوب ، فإنما مثل محقرات الذنوب كمثل قوم نزلوا بطن واد فجاء ذا بعود وجاء ذا بعود حتى حملوا ما أنضجوا به خبزهم ، وإن محقرات الذنوب متى يُؤْخذْ بها صاحبها تهلكه »[3] .

---

(١) سورة البقرة آية : ٢٧٨
(٢) سورة البقرة آية : ٢٧٥
(٣) رواه أحمد والطبراني والبيهقي

وقد ندد القرآن الكريم أيما تنديد بالمفرطين الذين يميعون الإلتزام بالمنهج ويقفون منه على حرف فإن وجدوا مايحبون استقروا ، وإن وجدوا ما يكرهون انشمروا .. هذا الصنف من الناس هو الذى يجعل العقيدة صفقة في سوق التجارة ، والاتباع سلعة في ميزان الربح والخسارة غير عابىء بثقل المسؤولية ، ولا مكترث بأهمية الأمانة ..

قال تعالى : ﴿ ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين . يدعوا مِنْ دون الله مالا يضره ومالا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد . يدعوا لَمَنْ ضَرُّه أقرب من نفعه لبئس المولى وليئس العشير ﴾(١)

بذا يتحدد مفهوم الوسطية اعتدالاً في المنهج الإسلامي فلا إفراط ينفر ، ولاتفريط يضيع بل اعتدال سوي ، وتوازن رضي .

ثانيا : الوسطية بين الروح والجسد :

جعل الله تعالى الإنسان من قبضة طين ونفخة روح وتشكل الكيان البشري هيكلا يمشى على وجه الأرض بشطريه المادي والروحي .

لقد عني الإسلام بالجسد ووجه إلى رعايته لأنه الوسيلة التى بها يقوي الإنسان على أداء مهامه وما كانت العناية بالجسد

---

(١) سورة الحج آية : ١١ ـ ١٣

لمجرد إشباع النهمة أو إرواء النزوة لكن العناية به وظفت لغاية سامية وهدف منشود .. وأهم ما في الأمر تمتين الوشائج بين جزئي الإنساني المادي والروحي حيث أن الفصل بينهما أو العناية بأحدهما وإهمال الآخر يحمل في طياته عقابيل الخلل وسمات الضياع .. فجسم ينمو مع إهمال للروح نتيجة حتمية لتربية حيوانية خاوية من شفافية الروح ومشاعر النفس . يقابل ذلك روح تحلق ونفس تسمو من خلال جسد مضنى وجسم مرهق لايحقق التوازن الذى يضع الفرد تجاه الأمانة المهيأ لحملها ..

فالإسلام اهتم اهتماماً بالغاً في تربية الجسم واعداده ووجه النبى ﷺ المسلم الى أن يعنى بجسده فقال له: « إن لجسدك عليك حقا »[١] .

بل إن القرآن نعى على الذين يجنحون إلى حرمان الجسد من نيل القسط الوافر من العناية والرعاية فقال تعالى :

﴿ قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصةً يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾[٢] .

حيث لابد من توفير الطاقة الجسمية المكينة لتحقيق الأهداف العالية الرفيعة ، قال ﷺ : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف »[٣] .

---

(١) رواه الثلاثة والنسائى
(٢) الاعراف آية : ٣٢
(٣) رواه مسلم وابن ماجة وأحمد

والمنهج الإسلامى دعا أفراده للدربة على وسائل الرعاية الجسدية كالرماية والفروسية والرياضة البدنية بشتى صنوفها ، ومختلف طرائقها .. وذلك لغايتين أولاهما الوصول إلى جسد متين ، وجسم قوى مؤهل للقيام بثقل الواجبات ، وضخامة المسؤوليات وثانيتهما تحقيق الرغبة الكامنة في أعماق النفس البشرية من حب الاستمتاع في لهو برىء يخرج الإنسان من صرامة الجد ، الى رحابة المتعة ضمن توازن لاتنقلب فيه الوسيلة غاية ، فحينئذ يضيع الهدف وتتشتت الغاية .. ويغدو الإنسان صريع وسيلة وأسير نزوة ..

وقد مارس النبى ﷺ النشاط الرياضي مدللاً على أهميته والعناية به كما رمى به إلى ضرب آخر من العناية بالأسرة مداعبة ومؤانسة وتلطفاً وتحبباً .

تسوق السيدة عائشة لنا نبأ مسابقته ﷺ وسبقه إياها مرة وسبقها إياه مرة أخرى فتقول .. رضى الله عنها ، أنها كانت مع النبى ﷺ في سفر « قالت » : فسابقته فسبقته على رجلى ، فلما حملت اللحم سابقته فسبقني ، فقال « هذه بتلك السَّبْقَةِ »[١] .

كما أنه غرس في نفوس صحبه معنى القوة ، وأثر الرياضة ففي الحج سنَّ لهم السعي والهرولة بين الميلين الأخضرين تدليلاً على مظهر البسالة ، ومشهد الفتوة ..

يتبين أن الإسلام عني بالجانب الجسدي عناية واقعية حيث

---

(١) رواه ابو داود

لايستقيم جسد هزيل ، ولاجسم ضعيف في أداء مهام جسام ، ومسؤوليات عظام ..

إلا أن الخطر يكمن لو ترك هذا الجسد ينمو في جانبه المادي ويترعرع في إطاره الظاهري . حينئذ تنطلق الرغائب من غير حساب ، وتمضي النزوات من غير ضبط وينتج عن ذلك عطب في التوازن ، وخلل في المعايير لأن العبَّ من اللذاذات المادية دون نظام والاغراق في النزوات الهابطة من غير تحديد يعرض الجسد لعلل خبيثة وأدواء خطيرة .. واستهلاك سريع للطاقـة قبل الأوان إضافة إلى ما يخلقه من شقاوة نفسية وخواء روحي يقلب اللذة حسرة ، والمتعة عذابا ..

فمن يسرف في الطعام يغدو أسير نهمة لاتشبعه ، ومن يفرط في الجنس يصبح فريسة سعاره وضحية شبقه ..

وهكذا الشأن في بقية الرغائب فجاء دور الإسلام لينظم لا ليكبت ، وليحدد ليمنع هذب الغرائز وشذب الرغبات .. وقمع النزوات .. وذلك ضمن ضبط ينسق بين الحاجة الغريزية للجسد ، وبين التطلع الرفيع للروح ..

فالإنسان ليس حيواناً مسعوراً يلتهم دون حدود ، ولا ملكاً كريماً يعرج في معارج الروح .. بل هو نسيج وحده طبعه الخالق العظيم على خطين متقابلين جسم وروح .. وزوده بـالإرادة الكامنة في أعماقه والتى يقدر من خلالها القيام بعملية التوازن التى تنفي بروز طرف على حساب طرف .

فإن عرفنا اهتمام الإسلام بالجسد فكذلك كان اهتمامه بالروح .. الروح ذلك العالم الغامض والشيء المبهم الذى عجز الإنسان في شتى عصور تاريخه عن ادراك كنهها أو معرفة مادتها .. مع أنها طاقة موجودة وكيان قائم غلفه الله تعالى بحجاب ساتر يبرز أثره ولايعرف كنهه .

﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً »[1]

ومن عناية الله بخلقه أن جعل الكائن البشري جسماً مادياً متحركا مع روح شفافة محلقة .. هـذه الروح التى تمنـح الإنسان انطلاقات شعورية ترتقي به من عالم الظاهر إلى عالم الغيب ، ومن حدود الأحجام ، إلى آفاق الأشواق .

فحين يعيش الإنسان في رحاب الروح يعيش في معية الله ومن خلال تلك المعية تتألق المشاعر وتتوهج الأحاسيس ، وتنبعث دفقات الرضا في قلبه ويتمكن حب الله في فؤاده حينئذ تهيم الروح في معارجها ، وينطلق القلب في مناجاته ويعيش المؤمن لحظات سعادته تلك التى لاتحدها كلمات ، ولاتحيطبها عبارات هي أذواق وتجليات ، وأشواق ومناجاة ..

هذا الحبيب ﷺ يعيش لحظات وده التى لاتنقطع وحرارة وصله التى لاتبرد فحين أعرض عنه الناس وأصروا عل العناد شفه الوجد وهيجه الحب وتبدت كلمات الفيض على لسانه

---

(١) سورة الاسراء آية : ٨٥

ورقائق الحب من وجدانه .. هناك في الطائف الدم الزكي من القدمين الطاهرتين يسيل وكدمات الحجارة تترك بصماتها على الجسد الشريف ولواسع العبارات وقوارص الكلمات من الأدنين منه أخواله من الرضاع صفحة بين عينيه وموارد الأشواق مع فيض الاشراق ، ولحظات الأنس ، مع سمو النفس ترتقي به إلى معارج القدس يرتشف من معين الحب ، وشراب الوصل مايبدد آلام الظواهر ، ويكشف عن أسرار الحقائق .

« اللهم إليك أشكو ضعف قوتي ، وقلة حيلتي ، وهواني على الناس ، يا أرحم الراحمين إلى من تكلني ؟ إلى عدو يتجهمني أم إلى قريب ملكته أمري ؟ إن لم تكن ساخطاً عليّ فلا أبالي ، غير أن عافيتك أوسع لي ، أعوذ بنور وجهك الكريم الذى أضاءت له السموات والأرض ، وأشرقت له الظلمات ، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة ، أن تُحلّ عليّ غضبك أو تنزل عليّ سخطك ، ولك العتبى حتى ترضى ، ولاحول ولاقوة إلا بك [١] » .

« إن لم تكن ساخطاً علي فلا أبالى » .. هي ذي الروح الهائمة بربها وخالقها والمحبة لمولاها وسيدها ..والمستغرقة في لذة وصلها وحلاوة مناجاتها والمتذوقة نعمة الرحمن عليها « ولسوف يعطيك ربك فترضى » [٢] .

فالحب لغة القلب وأشواقه ، وحديث الروح وهيامها ، ينسج

---

(١) رواه الطبراني
(٢) سورة الضحى آية : ٥

في أفئدة أربابه شفافية ورقة لايعرفها إلا الذائقون فمن ذاق عرف ..

والثلة المختارة التى حفتها العناية الربانية ولحظتها الرعاية الالهية فنالت صحبة سيد المحبين ، وإمام الواصلين سرت فيها تلك الروح وانبعثت في أعماقها هاتيك الأشواق فجعلتها تعرج معارج السالكين ، وتهيم هيام المتحققين ويسجل القرآن لهؤلاء حبهم ، ويجعل ذلك آية تتلى ، وحقيقة تذكر ، وواقعاً يسطر « يحبهم ويحبونه »[1] وتدرك الرحمة الربانية أرباب الأرواح الهائمة والقلوب المحبة .. فتمن عليها بسبق المحبة .. بالجلال الموقف !! من الذى يطيق في عالم الحضور احتمال ذلك .. المنعم المتجلي يخاطب المحبين الوالهين إنى أحبكم ثم يذكر لهم محبتهم فلاعجب لأرواح هامت فشاركت الكون تسبيحة مناجـاته ، ورنّمت مع أفراد المخلوقات ترتيلاتها الخاشعة .

داود عليه السلام الذى ألبسه مولاه ثوب الملك ، ومنحه زمام الدنيا كان يطيرفي أشواقه ، ويذوب مع تسبيحاته .. مما دعا الكائنات أن تترنم لكلماته وتشاركه وجدانياته ..

﴿ ولقد آتينا داود منا فضلاً ياجبال أوِّبي معه والطير وألَنّا له الحديد ﴾[2] .

وتنطلق الكائنات بترتيلة واحدة وتسبيحة كريمة .. جبال جامدة ، وذرات هامدة وطيور هائمة ، وقلوب واعية كلها تقول

---

(١) سورة المائدة آية : ٥٤

(٢) سورة سبأ آية : ١٠

سبحانك اللهم وبحمدك ما أجل شأنك وما أعظم سلطانك سبحانك سبحانك .. وتتحرك مشاعر المحبين هياماً يمزق الحجب ، وحباً يبدد العوائق ، يحبونه هيام قلب ، ولذاذة وصل .. يغيبون في ساحته ويعبون من معينة حيث يغدون ولاهدف لهم الا المحبوب ، ولاغاية الا رضاه ..

هي ذي رابعة العدوية تناجي مولاها وتنادي سيدها في اشراقه وضيئه ، وفيض غامر ..

فليتك تحلو والحياة مريرة | وليتك ترضى والأنام غضاب
وليت الذي بيني وبينك عامر | وبيني وبين العالمين خراب
إذا صح منك الود فالكل هين | وكل الذي فوق التراب تراب

لذلك نرى النبى ﷺ يغرس معنى الروح في كل تصرف ويوجه القلب الى الوصل في كل موطن .

عن أبي العباس عبدالله بن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : كنت خلف النبى ﷺ يوما فقال : « ياغلام ، إني أعلمك كلمات : احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده تجاهك ، اذا سألت فاسأل الله ، واذا استعنت فاستعن بالله ، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشىء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشىء قد كتبه الله عليك ، رفعت الأقلام وجفت الصحف »[1]

---

(١) رواه الترمذي

ويقول ﷺ : « إن الله تعالى قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب . وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه : وما يزال عبدي يتقرب اليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشي بها ، وإن سألني أعطيته ، ولئن استعاذني لأعيذنه »[1] .

فحين تتضامن الروح المحلقة مع الجسد المتين ويتواشج القلب المشرق مع الجسم القوي يحققان وسطية تتميز في عطائها الثر ، وخيرها العميم ..

ثالثا : الوسطية في الفرد والمجتمع :

إن الإسلام باعتبار أنه شرع الله إلى خلقه ، ومنهج الله إلى عباده .. يتميز بالنظر إلى هذه العلاقة الحميمة بين الفرد والمجتمع حيث يأتى التوازن العجيب والربط المذهل بين المجتمع الذى منح حق الرعاية المتبصرة والتوجيه الواعي ..

ومما لاخفاء فيه أن هذه العلاقة بين الفرد والمجتمع هي من أهم الموضوعات التى تشغل أذهان علماء الاجتماع ، وفلاسفة النفس .. ومن خلال هذا الاهتمام تناثرت نظريات ، وبسطت تصورات كان للمجتمع البشري أن يتلقاها ويتجرع غصصها ويحصد نتائجها .. ومن أبرز هذه النظريات نظريتان أولاهما

(١) رواه البخاري

نظرية الرأسمالية في الغرب وهي القائمة على أساس فردية الإنسان حيث توسع له حدود فرديته ، وتدعه يتصرف كما يحلو له دون ضابط يحده أو حاجز يمنعه فليس للأخلاق سلطان ولا للقيم مكانة ..

وثانيهما نظرية الجدلية الديالكتيكية ، التى انطلقت تنادي بالجماعية المطلقة والتى هي في حكم الخيال حيث إنها ليست في واقع الحال سوى استئثار زمرة من الناس بثمرات جهود الأمة كلها على حساب شعارات وهمية ، ونداءات خيالية تمارس من خلالها الضغط البشع والنظام القاسى تعاملهم كالبهائم فلا حق في الاعتراض ، ولا مجال لابداء الرأي يسير كل فرد حسبما يملى عليه ، بل إنهم يفرضون عليه توجيه مشاعره ورغائبه ، وحبه وكرهه ، وذلك كله عبر وسائل قمعية ، وأدوات إرهابية ، وتعتبر أية ظاهرة للاستفسار خيانة ، فإذا ما تطورت إلى مطالبة بحق الحياة .. أصبحت جريمة تحتاج إلى تطهير المجتمع من صاحبها لأنه نال من جلالة المادية الجدلية الملعونة ، وخدش من قدر الآلهة المصطنعة المزيفة .

إن كلتا النظريتين يعوزهما الاصلاح والرعاية ، والتسديد والتوجيه .. وماذاك في الحقيقة إلا لأنهما نابعتان من نظر بشري قاصر تتلاعب به الأهواء وتخضعه النزوات في كثير من المناسبات .. لأن الواقع أن الفرد الذى يتجاوز حدود فرديته إلى ان ينسى وجود الآخرين قد أساء فهم فرديته وتعسف في استعمال حقه .. وكذلك فإن المجتمع الذى يقمع رغبات أفراده

ويحطم طموحاتهم ويئد تطلعاتهم .. هو مجتمع جاهل بالفطرة البشرية ، متعام عن طبيعة النفس الإنسانية .. وإن نتاج النظريتين في المجتمع البشري لهو دليل واضح على فساد تصورهما وانحراف مسارهما ..

فالفردية في الغرب دمرت القيم وعبثت بالأخلاق وتجاوزت الأمر إلى أن هددت كيان المجتمع كله فالرعب حظ مفروض على المجتمع الغربي ودليل ذلك المؤسسات القائمة المتنافسة على حماية الأفراد ، تتزايد في كل يوم مخترعة أعجب الوسائل للحفاظ على المتعاملين معها .. فردية أنتجت الاعتداءات الوحشية على الأخلاق والأعراض ، والانتهاكات الشنيعة على الحقوق والأموال فحوادث الاغتصاب والارهاب لاتعدُّ ، والسادية المقرفة التى يتعامل بها الفرد الغربي مع مجتمعه واضحة لاتنكر ، ذلك أن النظرة الفردية هي نزعة أنانية تتجسد فيها الأهواء الجانحة ، والفوضى الجامحة ، وإن المتتبع لما تنقله وكالات الأنباء من الجرائم الوحشية الفظيعة والمطلع على الاحصائيات للحوادث الخلقية المذهلة ليرى الدليل على حجم المصاب وعظم الكارثة ..

وغنى عن البيان ما تعانيه المجتمعات التى ترزح تحت وطأة النظرة الجماعية المقيتة والتى حدت بأربابها أن يقوموا بعمليات تطوير وتغيير .. فثورة عمال بولندا وبروستريكا روسيا ، وتغييرات المانيا الشرقية ثم أحداث رومانيا أخر ما اندلع دليل واضح على المعاناة المرة ، واللأواء الأليمة

والمشكلات الممضة .. تلك التى يعاني منها الفرد المسكين الذى فرضت عليه الجماعية أن يكون رقيقاً في القرن العشرين .. مقموع الرغبات ، ذليل النفس .. لا ابداء لرأي ، ولا حرية لكلمة مفروض عليه تمجيد من يكره وإعظام من يمقت ، والسجود لمن يحتقر .. مأمور أن يكرر الثناء في لسانه لمن يلعنه في قلبه وأن ينسج البسمة البلهاء على سحنته لمن يتمزق قلبه غيظاً من رؤيته .. أجل في بلاد الجماعية المطلقة يضربون على القطيع السجين حصاراً لا حركة معه وسداً لامفر منه .. يحصون على المسجونين أنفاسهم ، ويحاسبونهم على حركات أجفانهم .. اللقمة لاتنال الا باهدار الكرامة وهي لقمة مغموسة بدم القهر ومرارة العذاب . الدواء لايحصل عليه الابعد مجاهدات مريرة مقترنة بسمة الذل ولأواء الهوان ويتربع فوق المجتمع كله باسم المجتمع والحرص عليه ثلة نكدة ومجموعة شرسة تعبث بمقدرات الأمم وتتوزع خيرات الشعوب وذلك كله حماية للنضال الثوري المزعوم ، وخشية من الامبريالية العالمية اللعينة وحرصاً على مداواة الشعب . وحفاظاً على كرامة الرفقاء والرفيقات حيث أنهم سلخوا عن الشعوب كل صفاتها ، وخلعوا عليها وزرهم وبغيهم بأسماء مصطنعة ، وألقاب مخترعة سولتها لهم يهودية القرن التاسع عشر في برتوكولات حكماء صهيون فعاثت في الأرض فساداً فكريا ثم رعتهم يهودية القرن العشرين فمهدت لهم السبل للوصول الى سدة الحكم ، وهم أراذل الناس ، وشرار الخلق ، ثم دعموهم بأدوات القهر ووسائل القمع ، وسلطوهم على الشعوب المنكوبة ، فحرموها

نور العلم وشعاع المعرفة ، وحجبوها عن نيل أبسط الحقوق ، وفرضوا عليها التسبيح والتحميد ، والتكريم والتمجيد ، لهذا الواقع المر الإليم ..

أما الإسلام في نظرية الوسطية فقد جاء ليعزز ارادة الفرد الحرة وكيانه المستقل مدرجاً ذلك ضمن رعاية مجتمع قويم ومثل رفيعة مما يعود نفعه على الفرد حيث تنطلق طاقاته ، وتتفجر مواهبه مستشعراً أنه كائن له ارادته الحرة واستقلاله الشخصي تحميه من انفلات القيود ، وجموح النزوات قيم كريمة وأخلاق قويمة يحملها المجتمع ليحفظ للفرد ـ ذاته ـ فرديته المحوطة بسياج آمن ، وليطلق له مواهبه في مسارها الصحيح .

لاغرو أن القرآن قد كرم الإنسان في فرده حيث أبرز أنه مخلوق متميز عن بقية المخلوقات فهو قبضة من طين الأرض ونفخة من روح الله .. علم الله تعالى الأب الأول للبشرية الأسماء وأمر الملائكة بالسجود له إعظاما لشأنه وتكريماً لقدْره .. منح الله تعالى الإنسان ارادة الاختيار مع محنة الاختبار .

قال تعالى : ﴿ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها ﴾[1] .

ثم أعانه بالرسل الكرام مبشرين ومنذرين وموضحين لحقائق غطيت أو مفاهيم اضطربت . ثم ختم المرسلين بسيدهم

---

(١) سورة الشمس آية : ١٠٧

وإمامهم محمد ﷺ فكانت شرعته منهج الكمال وطريق النور قال تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾[1] .

ويسوق القرآن قصة الكائن البشري التائه عن الحقيقة الظاهرة ، والمتعامي عن النور الساطع .. يحكي من خلاله بؤس المجتمع الإنسانىَ وهو يعاني أزماته يترنح تحت لأواء تفسخاته .. وما واقع البشرية اليوم الا تصديق للصورة الكئيبة التى يعيشها جيل القرن العشرين وذلك من جراء الاعراض عن الله والاستكبار عنْ منهجه ، فغاب في تخبطات الهوى ، وماج في نزعات الشذوذ وراح يتجرع غصص الايديولوجيات وغثاثة النظريات التى افترست الفكر الإنسانى فمزقت توازنه ، وجعلته صريع الذهول المريع .. والاضطراب الموجع .. ونشأ جيل الضياع والتمرد ، والهستريا والمخدرات ، والقرآن الكريم يرسم هذه الصورة ببلاغته المعجزة .. فيقول الحق سبحانه ..

﴿ ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ﴾[2] .

على حين أن الفرد في الإسلام قد نال هذه الكرامة في ذاته ، والحرية في ارادته والاستقلال في قراره ، ووُجِّه المجتمع ليحمي

---

(١) سورة المائدة آية : ٣

(٢) سورة طه آية : ١٢٤

له ذلك ويصونه من عبث العابثين ونزوات الطائشين ﴿ كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه ﴾[1] .

فقد نسج الإسلام علاقة متينة بين الفرد الذى يتعهد بناءه على أسس متوازنة هذب منه الطباع ، ورعى فيه القيم ، وكرس في ذاته الأخلاق .. وعمق في كيانه ارادته الحرة ، وكرامته الشامخة .. ووصل بينه وبين أخيه برباط وثيق مادته المحبة الخالصة والنصيحة الصادقة والعين الراعية فقد قال النبى ﷺ « المؤمن للمؤمن كاليدين تغسل احدهما الأخرى » وقال ﷺ : « الدين النصيحة قلنا لمن قال : لله ولكتابه ولرسوله وأئمة المسلمين وعامتهم »[2]

وبين المجتمع الذى خطله سياسته القويمة ، والتى ينفذها الحاكم والشعب مبيناً ذلك في قوله ﷺ : « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، والأمير راع ، والرجل راع على أهل بيته ، والمرأة راعية علي بيت زوجها وولده ، فكلكم راع ، وكلكم مسؤول عن رعيته »[3] ومحذراً من التهاون فيه وذلك في قوله تعالى :

﴿ واتقوا فتنة لاتصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة ﴾[4] .

فكل فرد في المجتمع المسلم مطالب بالرقابة على المجتمع مسؤول عما يقع فيه وإلا أصابه جزاء غفلته ولو لم يكن هو ذاته

---

(١) رواه أبو داود وابن ماجه

(٢) رواه الشيخان

(٣) متفق عليه

(٤) سورة الانفال آية : ٢٥

من الظالمين . كما أن المجتمع مكلف برقابة أفراده وحمايتهم من النزوات والا انفرط عقد المجتمع وماج تحت وطأة الفوضى وحمى الاضطراب .

هذا الدين عالج النزعتين الفردية والجماعية فواءم بينهما وغذى تلاحمهما حيث من المحال ، أن تستقيم نزعة من دون وجود الأخرى فلا غنى لفرد عن مجتمع ولا غنى لمجتمع عن فرد لكن دور هذا الدين أنه نظّم العلاقة بوسطية مذهلة .. منحت كُلًا وجوده المتألق ، وعطاءه المتميز .

رابعا : وسطية العلم والمعرفة :

١ ـ نفي للجحود و إزالة للتعصب :

فالمعرفة خط عام لجميع أفراد الأسرة البشرية .. ولكن ذلك يرتكز عند المسلم على أسس ثابتة ومعالم راسخة وتصورات واضحة . حيث إنه يقرأ سطور الكون وينفتح على منافذ المعرفة من خلال قراءته باسم ربه الذى خلق ولذا كانت الكلمة الأولى التى تنزلت من لدن الحكيم الخبير الى النبى ﷺ ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ﴾[1]

وتاريخ هذا الدين صورة نضرة لهذه الحقيقة المشرقة حيث نزل الإسلام في قوم غلاظ الطبيعة ، قساة النفس ، بداة جفاة ..

---

(١) سورة العلق آية : ١ ـ ٥

فكانت معجزته العظمى أن أخذ بأيدي هؤلاء فارتقى بهم إلى آفاقه الإنسانية الرفيعة وحولهم الى رقة الطبع وحسن الخلق وسمو النفس ، ولين الجانب فكانوا هداة الإنسانية الحائرة والآخذين بأيدي التائهين إلى درب اليقين فكانوا اساتذة الهداية في تاريخ الإنسانية بيد أن الإسلام لم يقف عند هذا الحد من التغيير الجبار في عالم نفوسهم ، والتهذيب الهائل في دواخل ضمائرهم .. بل درج بهم ليفتحوا أبصارهم النافذة مع بصائرهم النيرة ، الى موائد الثقافة الإنسانية والمعرفة العلمية القائمة آنذاك مما كان لدى اليونان من طب وفلك ورياضة وطبيعة وكيمياء وفلسفة فتناولوا ذلك وأضافوا إليه صفحات جديدة تدل على عمق الفكر ونمو المعرفة وذلك كله مكلل بقراءة إيمانية ولغة مؤنسة تتلو من خلال معرفتها اسم ربها الذى خلق وتسبح بعلمها ربَّها الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ..

فالحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها التقطها ثم صاغ منها طريقا الى قلبه وشعوره ليجد بين ثناياها طمأنينة النفس وصفاء الروح حين يذكر الله الجليل ويسبح بحمده العظيم .

٢ ـ عملية الفرز بين الصحة والخطأ :

أجل إن المسلم الواعي مهمته ، والمدرك مسؤوليته أستاذ فن العطاء في كل زمان ومكان فهو يملك القدرة على تناول المعارف الإنسانية كما يملك القدرة على عملية الفرز والتصنيف فيأخذ ماهو نافع وينبذ ماهو ضار .. وهو في الوقت نفسه لايحتكر المعرفة حيث أنه لايعرف العزلة العلمية ولايدعو إلى قوقعة

المعرفة الإنسانية وتاريخ هذا الدين يشهد أن الحضارة العلمية في اوروبا كانت وقفاً على ما تلقته من حضارة الاندلس الإسلامية .

ويعجبني خبر ساقه الدكتور معروف الدواليبي في جريدة الشرق الأوسط العدد « ٤٠٥١ » بتاريخ ٣١/١٢/٨٩ أنقله لكم :

إن لدى معلومة أنقلها خشية أن تبقى مدفونة في غيابة السجلات وذلك فيما يتعلق بكتاب الأديب والفيلسوف الفرنسى جان جاك روسو المتوفى عام ١٧٧٨ في جنيف قبيل الثورة الفرنسية ، والذى وضع لاوروبا كتابه في « العقد الاجتماعى » ودعا فيه بفلسفته القوية إلى « استمداد السلطة من الشعب » وقد أجمع المؤرخون للثورات الاجتماعية في أوروبا على أن دعوته المبتكرة هذه هي التى هيأت الشعب الفرنسي للثورة من أجل استمداد « السلطة من الشعب » ولم يعرف له فيها مصدر حتى الآن ، لولا معلومة نقلها إليَّ المرحوم الامير « عادل أرسلان » شقيق المرحوم الأديب الكبير الأمير شكيب أرسلان حيث ذكر لي أنه بينما كان ماراً في أحد شوارع جنيف أذ رأى مكتوبا عليه « شارع بوزيد » فدهش الأمير من كلمة « بوزيد » العربية ، وكان رحمه الله مولعاً بالتاريخ العربي والتاريخ الإسلامي ، فسأل الكثيرين عن هذا الاسم فلم يجد عندهم علماً به ، ولا فكروا قط يوماً بانه اسم عربي . ولكنه وجد اخيراً من نصحه بالذهاب الى مكتب « البلدية » في جنيف حيث يوجد لديها سجل

باسماء الشوارع وبالتعريف باصحاب تلك الأسماء ، فذهب ودهش عندما كشف له عن اسمه ، وانه استاذ جان جاك روسو في الفلسفة ، وأنه هو هو مؤسس المكتبة الوطنية في جنيف . وأن

« روسو » كان كلما اختلف مع بعض زملائه في بعض الافكار الفلسفية ، كان يطلب منهم ان يحتكموا في ذلك الى استاذهم جميعاً « بوزيد » .. واذا ظهر لنا ان « روسو » كان تلميذاً

لفيلسوف من أصل عربي في شمالي أفريقيا ، فاننا نرجح أن مصدر فكرة « روسو » المبتكرة في الدعوة إلى استمداد السلطة من الشعب انما هي فكرة مستمدة من الفيلسوف العربي « بوزيد » تلك الفكرة المستمدة من الفكر الإسلامي في الشورى

وبالبيعة بالسلطة لولي الأمر من قبل الشعب . وهذا ما يؤكد لنا ولاخواننا العلمانيين من العرب فضل الفكر الإسلامي في الدعوة الى استمداد السلطة من الشعب ، قبل أن تظهر فكرة « العلمانية » في الغرب ا . هـ .

وغني عن البيان أن المنهج الإسلامي دعا إلى العلم والمعرفة وحوى بين دفتي كتابه المعجز لفتات باهرة ، وإشارات نادرة لبعض النظريات العلمية المحققة . والتى لم يكتب للبشرية أن تعرفها الا بعد مرور أربعة عشر قرناً ومع كل هذا التفوق الذى نالته الأمة المسلمة على صعيد مانزل على رسولها الأمين أو على صعيد مابذلته من قراءة لنواميس هذا الوجود فابتكرت نظريات

علمية في ميادين كثيرة طباً وهندسة وفلكا وسوى ذلك .. فإنها الأمة التى تطأطىء الرأس شكراً لخالقها وتسجد سجدة اعتراف للمنعم الوهاب الذى أمدها .. ثم لاتجد في منهجها تعارضاً بين الكشف عن نواميس الكون بل على العكس من ذلك تنطلق لتسبح بحمد خالقها العظيم ولتحقق العطاء المتنامي في العلم والمعرفة على حين أن أوروبا جعلت الفصام النكد ، والتباعد الشنيع بين العلم والدين فوأدت علماءها أحياء ، ومزقت شمل المعرفة بادعاء الحفاظ على الدين فنبتت علمانية القرن العشرين كرد فعل على ذلك الانحراف الخطير ووقف الإسلام شامخاً ينادي البشرية الى وسطيته التى تجمع العلم مع الإيمان والمعرفة مع الدين ..فلا دين يحارب علماً ولاعلمانية تحارب ديناً ..

قال تعالى : ﴿ وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولاتتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾[1] .

خامسا : وسطية في الحكم والقضاء :

إن الأمة التى رشحها الله لقيادة العالم ، وألبسها ثوب الكرامة الإيمانية ، مكلفة باداء دورها في حكمة ورشد على نحو فريد لم يقم الا بوجود هذه الأمة ..حيث صيغت صياغة تؤهلها

---

(١) سورة الانعام آية : ١٥٣ .

لهذه المسؤولية العظمى فعلى مدى ثلاث وعشرين سنة كانت عين الله ترعى هذه المسيرة المباركة صححت تصوراتها الاعتقادية على نسق محكم لاشطط فيه ولا تفريط ، واستقامت على هدى الله استقامة دفعت بها إلى التجرد من نوازع الهوى ، ومرديات النزوات وارتفعت إلى تحمل المسؤولية بصدق الانتماء ، وحقيقة الوفاء ، ولم تكن مبادىء الشريعة وصايا تذكر ، أو مثلاً تنظر لكنها كانت واقعا يجري ، وحياة تمضي تعاملاً وحركة بين الناس ، تأتي الوصية القرآنية فترفع المؤمنين إلى مسؤولية القوامة على البشرية ، والحكم بين الناس بالعدل ولايكون ذلك الا من خلال اجراء تطبيقي ، على الذات المنادية قبل غيرها ولنصغ إلى قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً ﴾[١]

هذا النص القرآنى الرفيع نزل في ظهراني أمة توزعتها العصبيات وشتتها الأنانيات ، الحكم فهيا لمجرد الهوى ، والقضاء تابع للقوة .. الضعيف مهان ، والقوي سلطان .. فجاء دور الشريعة الخالدة لتصحيح هذا الخلل والأخذ بيد الأمم قاطبة الى وسطية تبدو فيها عدالة السماء ، فتخضع لنظامها جميع الرقاب من خلال تهذيب الطباع وزرع الخشية

---

(١) سورة النساء آية : ١٣٥

من يوم الحساب . الحقيقة تظهر على لسان النبى الأعظم متجلية دون التواء واضحة من غير خفاء .

يقف يوماً يخاطب أصحابه قائلاً :

« أيها الناس : إني أحمد اليكم الله الذى لا إله إلا هو وانه قد دنا منى حقوق من بين أظهركم ، فمن كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه ، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه ، ألا وإن الشحناء ليست من طبعي ، ولا من شأني ألا وإن أحبكم إلى من أخذ مني حقاً إن كان له أو حَلَّلني ، فلقيت الله وأنا طيب النفس وقد أرى أن هذا غير مغن عني حتى أقوم فيكم مراراً »[1]

وما كان هذا خطاباً لالهاب المشاعر ، ولا كلمات لتزيين المواقف ـ وحاشاه ﷺ ـ تسوق السيرة لنا : « أن رسول الله ﷺ كان يسوي الصفوف يوم بدر فوجد سواد بن غزية رضى الله عنه فقال له استو ياسواد وضربه بسهم كان بيده عليه الصلاة والسلام فقال سواد يارسول الله أوجعتني ، وقد بعثك الله بالحق فأقدني فكشف رسول الله ﷺ عن بطنه ثم قال : استقد فاعتنقه ، وقبل بطنه .. فقال : ما حملك على هذا ياسواد ؟ فقال : يارسول الله حضر ماترى فلم آمن القتل فأردت أن يكون آخر العهد بك أن يمس جلدي جلدك فدعا له رسول الله ﷺ بخير وقال له خيراً »[2] .

---

(١) الطبري (٣) ١٨٩ ـ ١٩٠

(٢) الطبري (٢) ٤٤٦ ـ ٤٤٧ .

وينفذ ذلك في عشيرته الأدنين وقومه الأقربين من غير ميل إلى هوى أو شطط في حكم ..

لقد أهم قريشاً أمر المرأة المخزومية التى سرقت فقالوا من يكلم رسول الله ﷺ قالوا ومن يجترىء عليه الا أسامة حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة فقال رسول الله ﷺ : « أتشفع في حد من حدود الله ثم قام فاختطب فقال : أيها الناس : إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها ، ثم أمر بتلك المرأة فقطعت يدها »[1] .

فلنتأمل في هذا المنهج المشرق مع حقيقة الصراع القائم بين الشعوب وحكامها لنرى تلك النزعات الخسيسة التى تفرض التمايز الظالم ، والجور المتعسف وانتهاك الحقوق مقترنة بشعارات خاوية المضمون ، وكلمات فارغة المحتوى .. وما ثورات الشعوب اليوم في أوروبا الشرقية وفي الجمهوريات الإسلامية في روسيا الا من خلال هذا الضغط الأليم الذى يمارس بفوقية مريضة وعقد مقيتة .

حكم الإسلام الدنيا بوسطيته العادلة فعاشت في كنفه استقراراً وأماناً لامحاباة لقوي ، ولاجور على ضعيف لايتميز غني لغناه ، ولاصاحب جاه لجاهه .. ، ولايسلب مغموط الذكر حقاً ، ولاينتزع من ضعيف نصيبا ، ورد في الحديث : « من

---

(١) متفق عليه

حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضار الله »[١] .

ومضى التاريخ الإسلامي لتحقيق هذا المضمون وقامت الأمة الوسطية أمة القوامة في تنفيذ المنهـج راضية بـه متنعمة باحكامه ..

ما ورد من أخبار عمر بن الخطاب أن عمرو بن العاص واليه على مصر جاءه يوماً عبدالرحمن بن عمر وصديقه أبو سروعة وقالا له : أقم علينا حد الله فإنا قد أصبنا البارحة شراباً فسكرنا فزجرهما وطردهما فقال عبد الرحمن . إن لم تفعله أخبرت أبي إذا قدمت عليه ..

يقول عمرو : فعلمت أني إن لم أقم عليهما الحد غضب علي عمر وعزلني فاخرجتهما الى صحن الدار فضربتهما الحد ودخل عبدالرحمن بن عمر الى ناحية الدار فحلق رأسه وكانـوا : يحلقون مع الحدود ووالله ما كتبت لعمر بحرف مما كان حتى جاءني كتابه فاذا فيه : بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله عمر إلى عمرو بن العاص عجبت لك يا ابن العاص وجرأتك علي وخلافك عهدي فما أراني الا عازلك تضرب عبدالرحمن في بيتك وتحلق رأسه في بيتك وقد عرفت أن هذا يخالفني إن عبد الرحمن رجل من رعيتك تصنع به ما تصنع بغيره من المسلمين ولكن قلت : هو ولد أمير المؤمنين وقد عرفت أن لاهو ادة لأحد من الناس عندي في حق يجب لله عليه فاذا جاءك كتابي هذا فابعث به

---

(١) رواه أبوداود

في عباءة على قتب حتى يعرف سوء ما صنع[1] .

تهذيب الإسلام وتربية الإيمان تتجسد ان حقيقة تجري بين الناس وما كان ذلك بين مسلم ومسلم بل بين مسلم وكافر والقرآن الكريم يشير إلى ذلك في قوله تعالى :

﴿ يا أيها الذين أمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولايجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون ﴾[2] .

تنقل لنا السيرة أن النبى ﷺ وسلم بعث عبد الله بن رواحة يخرص على أهل خيبر ثمارهم وزروعهم فأرادوا أن يرشوه ليرفق بهم فقال والله لقد جئتكم من عند أحب الخلق إلى ولأنتم أبغض إليَّ من أعدادكم من القردة والخنازير وما يحملني حبي إياه وبغضي لكم على أن لا أعدل فيكم . فقالوا : بهذا قامت السموات والأرض .

ومن المواقف العجيبة التى سطرها الإسلام في حياة الناس واقعاً يجري وحياة تستقر ما ذكره البلاذرى في فتوح البلدان :

« ان أهل سمرقند ، قالوا لعاملهم « سليمان بن أبي السُّرى » : إن قتيبة بن مسلم الباهلي غدر بنا وظلمنا ، وأخذ بلادنا ، وقد أظهر الله العدل والانصاف ؛ فأذن لنا ، فليفد منا وفد إلى أمير المؤمنين يشكو ظلامتنا ، فإن كان لنا حق أعطيناه ،

---

(١) أخبار عمر ص ٣٢٣

(٢) سورة المائدة أية : ٨

فإن بنا إلى ذلك حاجة ، فأذن لهم ، فوجهوا منهم قوماً إلى « عمر ابن عبد العزيز » رضى الله عنه ، فلما علم عمر ظلامتهم كتب إلى سليمان يقول له : إن أهل سمرقند ، قد شكوا إليَّ ظلماً أصابهم ، وتحاملاً من قتيبة عليهم حتى أخرجهم من أرضهم ، فاذا أتاك كتابي فأجلس لهم القاضي ، فلينظر في أمرهم ، فأخرجهم إلى معسكرهم كما كانوا وكنتم ، قبل أن ظهر عليهم قتيبة .

فأجلس لهم سليمان « جميع بن حاضر » القاضى ، فقضى أن يخرج عرب سمرقند ، إلى معسكرهم وينابذوهم على سواء ، فيكون صلحاً جديداً أو ظفراً عنوة .

فقال أهل السند : بل نرضى بما كان ، ولانجد حربا ، لأن ذوي رأيهم ، قالوا : قد خالطنا هؤلاء القوم ، وأقمنا معهم ، وأمنونا وأمنّاهم ، فإن عدنا إلى الحرب ، لاندري لمن يكون الظفر ، وإن لم يكن لنا ، كنا قد اجتلبنا عداوة في المنازعة ، فتركوا الأمر على ما كان ، ورضوا ولم ينازعوا بعد أن عجبوا من عدالة الإسلام والمسلمين وأكبروها ، وكان ذلك سبباً في دخولهم الإسلام مختارين [١] .

وقد ساق القرآن في ثناياه أنباء بعض الأنبياء والمرسلين ضمن سياق التدعيم لمبدأ التوازن المحكم والحكم العادل . فما ذكره القرآن عن داود في قصة الشخصين اللذين

(١) فتوح البلدان للبلاذري

تسوروا المحراب عليه وبادراه محتكمين اليه في خلاف نشب بينهما : إلا أنهما حضاه على التوازن من غير شطط والعدل من غير ميل وما كان هذان الشخصان الا ملكين أرسلهما الله إلى داود عليه السلام للامتحان امتحان النبى الملك الذى ولاه الله أمر الناس ليقضى بينهم بالحق والعدل ، وليتبين الحق قبل اصدار الحكم من غير تأثر بموقف أو ميل إلى جهة دون اخرى ..

وقد ذكر القرآن ذلك باسلوب اعجازى عجيب يقول تعالى :

﴿ وهل أتاك نبأ الخصم اذ تسوروا المحراب . إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لاتخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولاتُشطط واهدنا إلى سواء الصراط إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزّني في الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين أمنوا وعملوا الصالحات وقليل ماهم وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب . فغفرنا له ذلك وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب ﴾[1] .

سادسا : الوسطية بين القانون والضمير :

لقد سنَّ الإسلام تشريعاته يحمي من خلالها مجتمعه من العبث ، ويصونه من الخلل فعلى مدى عشر سنوات كانت

---

(١) سورة ص آية : ٢٢ ـ ٢٥

الاحكام تتعاقب في بيان القوانين التى توضح دائرة المباح الذى يصح للفرد المسلم أن يدخلها ، وتحدد الدائرة المقابلة للمحظورات التى يحرم على المسلم أن يلجها ..ثم تبين بوضوح مغبة ارتكاب المنهيات بقوانين صارمة ، وعقوبات محددة والقانون الجنائي في الإسلام خير سبيل للكشف عن حدود هذه الأحكام ..ولقد تجلت وسطية الإسلام في هذا الاطار حيث عني بالتوجيه والتسديد ، والرعاية والتهذيب .

وأقام في مقابل ذلك عصا العقوبة والتأديب .. فحيث لاتفلح النصيحة .. يرفع السوط في وجه المنتهك للحرمات أو المضيع للحقوق .

ولم تكل الشريعة في عقوباتها الفرد الجاني إلى سوط السلطان فحسب بل حركت فيه مشاعر الإيمان ، وهيجت في أعماقه الخشية من يوم الحساب ..

هنا يتجلى عمق الشريعة الغرّاء في الأخذ بالحزم حكماً بالقسط واقامة للحدود وفرضاً للعقوبات ..كما يتجلى في ايقاظ الضمير ، وتحريك الاحاسيس وبعث الخشية . هذه الوسطية التى يفتقدها أي قانون أرضي وأي منهج بشري حيث لايحتكم إلا إلى ظاهر من القول تنفع معه الحيلة ، ويجدى معه المكر ..

على حين أن الإسلام أقام حد العقوبة ضبطاً وتنظيماً ، كما أقام عين الضمير تربية وتهذيباً .

وشواهد التاريخ الإسلامى المشرق مليئة بصور وضيئة للمعالجة الإسلامية الحكيمة .

احتكم شخصان إلى النبى الأعظم فى مواريث درست بينهما فأجابهما : ﴿ إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار ﴾[1] .

وما حديث المرأة الغامدية عنا ببعيد تلك التى أرهقتها لحظة ضعف بشري ارتكبت من خلالها كبيرة من الكبائر .. خفيت عن عين القانون وغابت عن ملاحظة السلطان .. فقام وازع الضمير ، واهتاجت أحاسيس الخشية فدفعت بها إلى أن تقف أمام النبى ﷺ طهرني من حد اصبته يلفها حينئذ خشية من الله ، وحياء من رسوله صلى الله عليه وسلم .

لقد آثرت الفضيحة والعقوبة المعجلتين في الدنيا أملاً بعفو الله وتجاوزه في الآخرة ..

والمجتمع الإنساني ـ اليوم ـ يئن من احتيالات الماكرين ، وتدليس المراوغين .. فالقانون سلاح ظاهر يتعامل الناس معه في طرفه البشرى حيث لا رابط له بضمير ولا صلة له بمشاعر .. على حين أن الإسلام لم يكل الفرد فيه إلى ضمير حيث لا عقوبة تردع ولا إلى عقوبة حيث لا ضمير يستيقظ بل جعل نظامه مزيجاً من هذا وذاك ..

فالمسلم الذى يعلم بعقله حكم الله المتعلق بمخالفة أمر من أوامره مثل علمه بحد السارق كقوله تعالى :

---

(١) متفق عليه

﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم ﴾[1] .

أوحد الزاني كقوله تعالى :

﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلـدة ولاتأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ﴾[2] .

يعلم ـ أيضاً ـ بروحه قدرة الله المبدعة وعظمته القاهرة وعلمه الشامل الذى لايند عنه شيء في السموات ولا في الأرض ، ولايخفى عليه ما تتحرك به النفوس فى دواخلهما ، ولا الصدور في أعماقها ..

﴿وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولاحبه في ظلمات الأرض ولا رطب ولايابس إلا في كتاب مبين وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ماجرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعلمون ﴾[3] .

﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾[4] .

﴿ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال . سواء منكم من أسر

---

(١) سورة المائدة : آية ٣٨

(٢) سورة النور آية : ٢

(٣) سورة الانعام : آية ٥٩ ـ ٦٠

(٤) سورة الملك آية ١٣ ـ ١٤

القول ومن جهر به ومن هو مستخفٍ بالليل وسارب بالنهار ﴾[1]

﴿ يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ﴾[2]

﴿ وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى ﴾[3]

بذلك تتجلى وسطية الشريعة في بناء المسلم ردعاً بواسطة العقوبة الصارمة .. ويقظة في داخل الضمير الخفي ..

ooo

---

(١) سورة الرعد آية ٩ ـ ١٠

(٢) سورة غافر آية : ١٩

(٣) سورة طـه آية : ٧

خاتمـة

لقد أشرت في محاضرني هذه إلى أبرز الظواهر لوسطية هذا الدين حيث إن بالامكان التفضيل في جوانب كثيرة تتحقق فيها وسطية الرسالة السمحة .. فالإسلام جاء وسطاً في الحب والكره . وسطاً في ملك المال واحتواز المتاع وسطاً في التذوق الجمالي الى غير ذلك من هاتيك الجوانب الا أن وقت المحاضرة لايسعف بأكثر من مما قلت ويعجبنى أن أختم هذه المحاضرة بخلاصة رائعة لشاعر الانسانية المؤمنة الأستاذ عمر بهاء الإميري يقول فيها :[١]

وزبدة القول كلـه عن وسطية الإسـلام في ضوء الفقـه الحضاري أننا إذا « استوعبنا » أمرها استيعاباً حضارياً شاملاً ، ثم « نظرنا » في جزئياتها ودرسناها جزئية جزئية « لأدركنا » أنها تشمل الحياة في كل جوانبها ومعانيها ، وأنها تترك آثارها في نفسية المسلم الحق ، فيستشعر دائما العزة بالله من جانب ، والتواضع له ولعباده والمسؤولية أمامه من جانب أخر ، وبالتالى فهي تترك آثارها في الأمة الإسلامية جمعاء ، رفعة ودماثة ، وحملاً للأمانـة بشكل يمكّن لحضـارتها من

(١) كتاب وسطية الإسلام وأمته فى ضوء الفقه الحضارى ص ٦٩ : ٧٠ للاستاذ عمر بهاء الدين الأميرى

الانتشار والازدهار ، فضلاً على ما كونته هذه الوسطية للأمة الإسلامية من محورية في البشرية كافة ، استقطب المواهب والكفاءات والخبرات ، وجزت عنها أكرم الجزاء ، ووظفتها للنفع الإنساني العام ...

وهكذا نالت مزيتها ، وحازت جدارتها الفذة التى ترتبت عليها وانبثقت عنها صدارتها في الوجود الإنسانى ومسؤوليتها عن ريادة البشرية ، وبذل عطاء الإسلام هداية ودراية ، ونعمة ورحمة للعالمين .

كل هذا في معترك في الحياة الدنيا ، والفعالية البشرية الحضارية .. في عالم « الشهادة » على الأرض ، حيث يستطيع إنسان « الأمة الوسط » بل يتوجب عليه ، أن يستوعب السنن الكونية ، وينظر في القوانين الخاصة بكل مرفق من مرافق الوجود ، في شتى ساحاته ، وفي كل علم من العلوم في مجالات اختصاصه ليدرك لبان حكمتها ، ومدى طاقتها ، وسبل استخدامها السوية ، لتمضي - أو بالأحرى ليمضي بها - على صراط مستقيم ، قصد الحصول على أخصب الثمرات عطاء ، وأحسنها جودة ، وأجداها نفعاً ، وأجلبها لمرضاة الله ، وحسن جزائه ، ورفعة القدر لديه يوم يقوم الأشهاد ..

وهناك في عالم الغيب تمتد « شهادة » الأمة الوسط للأنبياء والمرسلين على النحو الذى ورد في الصحاح عن رسول الله ﷺ ، مما نؤمن به دون جدال ، رضىً وتسليماً ..

ooo

علم الأدب ومنزلته

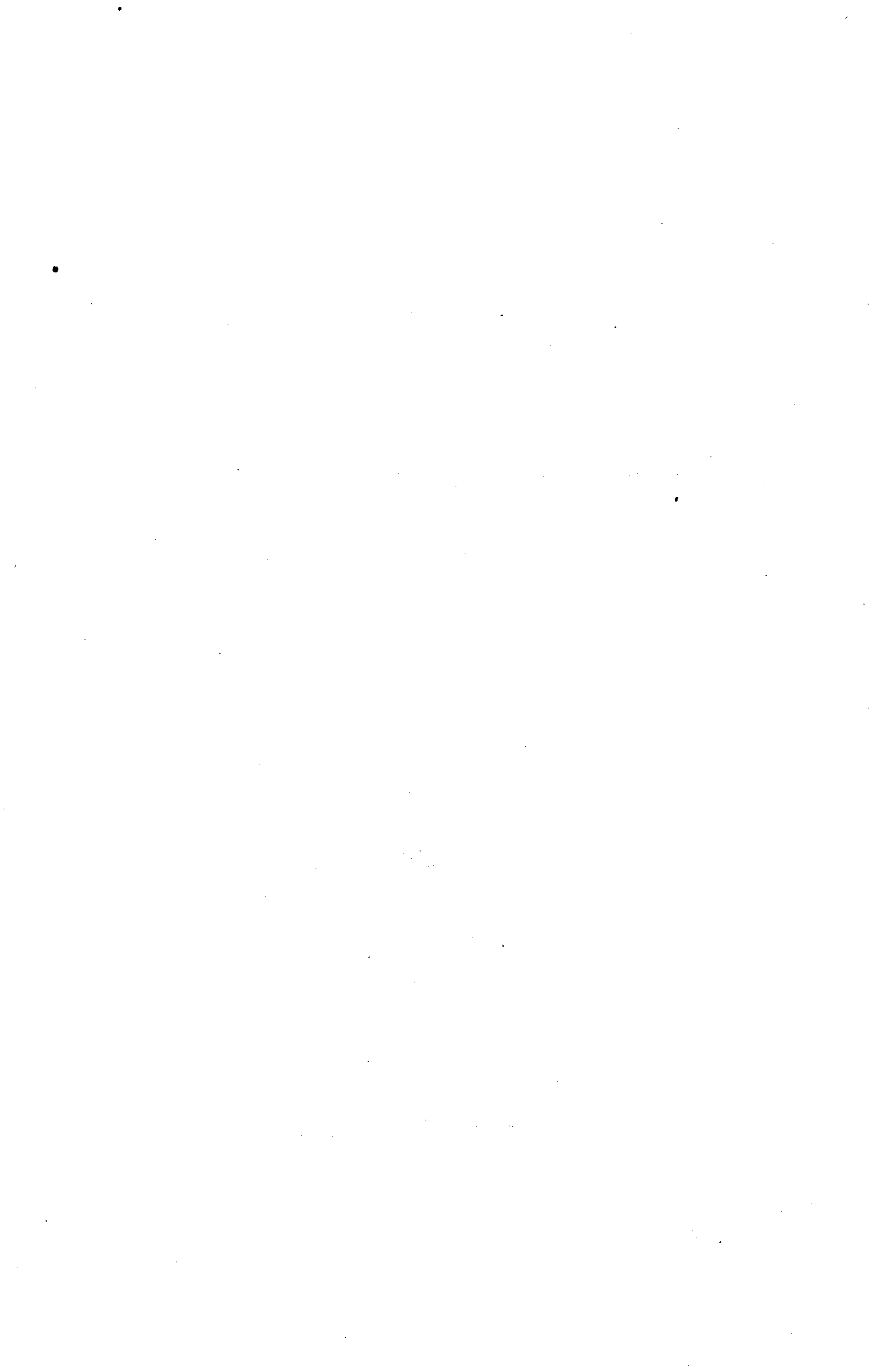
بين العلوم في تراثنا

الدكتور

عبد السلام المسدّي

الأحد ١٦/ ٧ / ١٤١٠ هـ

الموافق ١١/ ٢ / ١٩٩٠ م





● الدكتور عبدالسلام المسدي

○ من مواليد سنة ١٩٤٥ بصفاقس (تونس)

○ استاذ اللسانيات والنقد الحديث فى كلية الآداب من الجامعة التونسية منذ ١٩٧٢

○ باحث منتسب الى مركز الدراسات والابحاث الاقتصادية والاجتماعية بتونس وعضو بمجلسه الاستشارى

○ عضو اللجان العلمية بمؤسسة بيت الحكمة للدراسات والتحقيق والنشر (بتونس)

○ رئيس اللجنة التأسيسية لاتحاد اللسانيين العرب

○ وزير التعليم العالى والبحث العلمى

○ عضو الهيئة المديرة لاتحاد الكتاب التونسيين

○ صدر له :

○ الاسلوبية والاسلوب

○ قراءات مع الشابى والمتنبى والجاحظ وابن خلدون

○ النقد والحداثة

- التفكير اللساني فى الحضارة العربية
- قاموس اللسانيات
- الشرط فى القرآن

ooo

○

لعله من المفيد أن نحدد في بداية هذه المســامرة بعض منطلقاتنا الأولية سواء ماكان منها ذا طابع مبدئي أو ماكان منها ذا ارتباط منهجي ، وسيسمح لنا هذا التدقيق بتعيين المجال الدلالي الذي تتنزّل فيه المصطلحات الرئيسية التي نستخدمها في هذا الغرض .

فبعلم الأدب نعني كل معرفة اتصلت بتحويل الأداة اللغوية من مجرّد وسيلة تحاور لقضاء المآرب عبر التخاطب الإبلاغي إلى أداة إبداعية يكون فيها نسيج الكلام تجليا خاصا من تجليات الظاهرة اللغوية ، وهذه المعرفة التي تكون عماد علم الأدب ليست معرفة حفظ أو رواية وإنما هي معرفة تستند إلى إدراك سببي يفضي إلى تعليل مابه تحوّلت اللغة من منزلتها التخاطبية الأولى إلى منزلتها الفنية الجديدة .

على أن الحديث عن منزلة علم الأدب بين العلوم يلج بنا مباشرة في مبحث « تصنيف العلوم » وهو مبحث فكري مطلق

يقوم على شبكة الارتباط المعرفي وهو من جهة أخرى أس من أسس الفكر العلمي في حضارتنا العربية الإسلامية ، ولهذا المبحث وجهان :

الأول وجه وصفي محض ويتمثل في استقراء الجداول المختلفة التي ترتبت حسبها المعارف في دراسة العلماء الذين تطرّقوا إلى هذه القضية وذلك بغية النظر في موقع كل اختصاص علمي من الاختصاصات المحاذية والمجاورة أو الحقول المتداخلة ، والثاني وجه نقدي وينطلق من التساؤل حول ماإذا كانت العلوم مجموعة متلاقية بحكم الصدفة والاتفاق بحيث تكون إلى التناثر أقرب منها إلى الترابط ، أم إنها تمثل نظاما متماسكا ، وعندئذ يكون البحث في الشبكة المعرفية بين العلوم عاملا مفسرا لتاريخ كل علم على حدة من خلال علاقته بالعلوم الأخرى ، وهو مايوصل إلى فهم الجدلية الداخلية لكل علم .

أما غايتنا البعيدة التي نقصد إليها فتتمثل في رسم إطار أوّلي يكون نواة لمشروع تأسيسيّ مداره إعادة فهم آليات النقد الأدبي من خلال البحث في منزلة المعرفة الأدبية ضمن بنية الهرم العلمي في تراثنا العربي ، ومما هو حري بالتذكير أن الحديث عن منزلة أي علم بين العلوم من منطلق التصنيف يمثل جزءًا من المعرفة النقدية ، ذلك أن نقد المعرفة يكون نقدا داخليا ويقوم به المختصون بتلك المعرفة ذاتها ، ويكون خارجيا ويقوم به غير أهلها وإنما يتعرضون لذلك من خلال اختصاصاتهم الأخرى .

غير أن هذا المرمى البعيد سنتوسل إليه بمقاربة منهجية نتخذها محركا لمجادلة الموضوع خلال البحث ، وأساسها السعي إلى مقارنة منزلة علم الأدب بين سائر العلوم في تاريخنا بمنزلة الأدب ذاته ضمن مقوّمات حضارتنا العربية الإسلامية من خلال أبرز نماذج تصانيف العلوم ، فإن وقفنا على تطابق بين المنزلتين تساءلنا عن الروافد المشتركة التي تضافرت على هذه المطابقة وإن وقفنا على تباين ماحاولنا تفسير ذلك او استقراء معللاته الأولية .

وأول النماذج التي نستكشف موضوعنا من خلالها هو نموذج أبي نصر الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩هـ) ويعدّ كتابه « إحصاء العلوم » أوّل محاولة جادة ومتميزة في تصنيف المعارف وقد انطلق فيه من إشكالية أساسية تتمثّل في ربط قيمة أي علم من العلوم بمبدأ استنباط القوانين الكلية إذ يقول « الأشياء المفردة الكثيرة إنّما تصير صنائع أو في صنائع بأن تحصر في قوانين تحصل في نفس الإنسان على ترتيب معلوم » (ص ٥٧) وقد دقّق بنفسه غايته من تأليف كتابه منذ المقدمة بقوله : « قصدنا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علما علما ونعرف جملة مايشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ماله منها أجزاء (....) وينتفع بما في هذا الكتاب لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلّم علما من هذه العلوم وينظر فيه علم على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر وأي شيء سيفيد بنظره وماغناء ذلك وأيّ فضيلة

تنال به (....) وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم » (٥٣ ـ ٥٤) .

وعملية التصنيف التي أقامها الفارابي تتوخى مسلكين متوازيين : ترتيب العلوم من جهة وذكر أجزاء كل علم من جهة أخرى ، وقد جمع العلوم في خمسة فصول جعل على رأسها علم اللسان ثم ثنى بعلم المنطق فعلوم التعاليم فالعلم الطبيعي والعلم الإلهي في الفصل الرابع معا ثم خص العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام بالفصل الخامس .

فإيراد علم اللسان في المرتبة الأولى دليل على أن الفارابي قد نظر إلى المعرفة من خلال أهمية قناتها ، ولكن الذي يعنينا في هذا السياق بالذات هو تفصيل الفارابي لعلم اللسان إذ جعل له سبعة أجزاء هي علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركبة ثم علم قوانين كل من هذه ، وتلك ، والكتابة ، وتصحيح القراءة ، وأخيرا علم الأشعار .

ومن هذه الأجزاء السبعة وتفصيلاتها كما يقدمها صاحب إحصاء العلوم نستنبط ماهو داخل في حيز علم الأدب حسب مصطلحاتنا ، وهنا نعمد إلى تفصيل ثنائي بين علم الشيء وعلم قوانينه ، فعلم الأدب بمفهوم علم الشيء ـ وعلى أساس أن لفظة « علم » هنا هي مصدر يقوم مقام الفعل ـ يدور حول مبدأ تحصيل المدوّنة ، ويندرج ضمن هذا القسم ماأورده الفارابي ضمن علم الألفاظ المفردة من جمع اللغة وروايتها ودلالة

الألفاظ ، وما أورده ضمن علم الألفاظ المركبة من حفظ الأشعار وروايتها وحفظ المنثور وروايته .

أما علم قوانين الأدب فهو الذي يمكّن من استنباط البنية المنظّمة له وهو مايطابق قصدنا من مصطلح علم الأدب بالمعنى المعرفي العام ، ويندرج فيه كل من علم العروض وعلم القوافي كفرعين من فروع الجزء السابع من علم اللسان وهو علم الأشعار .

ولكن هذه التركيبة الثنائية بين تحصيل المدوّنة واستقراء بنيتها تجد جماعها حسب مانستنطق به مضمنات « إحصاء العلوم » في إدراك صورة الشيء بعد علمه وعلم قوانينه وهو ضرب من تعليل حدوث المعرفة الأدبية وهذا مايحوصله الفارابي في فرع ثالث من فروع علم الأشعار إذ يسميه « علم اللفظ الشعري » . محدّدًا إياه بما يصلح أن يستعمل في الأشعار من الألفاظ .

والنموذج الثاني الذي نقف عنده هو الفهرست لابن النديم ، وقد ألفه سنة ٣٧٧ للهجرة ، وهو منظومة للمدونات المعرفية توخى فيه صاحبه البحث عن مراتب العلوم من خلال مصادرها وقد عرفه بنفسه قائلا : « هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم الموجود منها بلغة العرب وقلمها في أصناف العلوم وأخبار مصنفيها وطبقات مؤلفيها وأنسابهم وتاريخ مواليدهم ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم وأماكن بلدانهم ومناقبهم ومثالبهم منذ ابتداء كل علم اختُرع إلى

عصرنا » فهو بذلك بمثابة موسوعة للعلوم عبر تراجم العلماء انبنت على منهج الطبقات والسير والتراجم .

ويتضمن الفهرست عشر مقالات والمقالة مصطلح يعني به ابن النديم الحقل المعرفي بوجه عام فكأنها فنون متلاحقة ، وقد خصص المقالة الأولى لوصف لغات الأمم وأسماء كتب الشرائع ووصف القرآن وجاءت الثانية في النحويين واللغويين والثالثة في الأخبار والآداب والسير والأنساب والرابعة في الشعر والشعراء .

وما نستنتجه هو أن علم الأدب في نسيج هذه المنظومة التصنيفية مرتبط بأمهات الثوابت ضمن إدراك الظواهر اللغوية ، فالمعرفة النقدية مقيدة بالمعرفة اللغوية من طرفيها اللفظي الدلالي والنحوي التركيبي ، فالأدب بهذا الاستقراء معرفة ماحول النص أكثر مما هي معرفة بالنص لذلك يتوازى الأدب والأخبار كما يتوازى الشعر والشعراء ، وبون شاسع من الناحية المبدئية وحسب مقاييس المعرفة المتبصرة بين شعر الشاعر وحياته ، لذلك يمكننا أن نخرج بنتيجة أولية هي أن الأدب في منظومة ابن النديم مادة أكثر مما هو صورة وان النقد علم بتاريخ نشوء الأدب قبل كل شيء فهو إذن استطلاع للبعد التكويني في النص الأدبي من حيث هو استقراء نشوئي عبر مراحل الزمن .

ونأتي إلى النموذج الثالث وهو « مفتاح العلوم » للخوارزمي أبي عبد الله محمد بن يوسف الكاتب المتوفي سنة ٣٨٧ للهجرة

على أرجح الروايات ، ويعتبر هذا الأثر نموذجا فريدا من نوعه في تصوره وإنجازه إذ ينطلق من المصطلحات الفنية المتمسكة بمضامين العلم وقد عرّفه صاحبه بقوله : « دعتني نفسي إلى تصنيف كتاب (.....) يكون جامعا لمفاتيح العلوم وأوائل الصناعات متضمنا مابين كل طبقة من العلماء من المواضعات والاصطلاحات التي خلت منها أو من جلها الكتب الحاصرة لعلم اللغة » .

وجعل الخوارزمي كتابه مقالتين الأولى لعلوم الشريعة ومايقترن بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم ، ثم جعل كل مقالة أبوابا هي بمثابة الفصول ، فمفاتيح العلوم يقدم لنا المنظومة المعرفية من خلال إحصاء مواد العلوم إما من خلال المصطلحات وإما بهدف الوصول إلى فهم المصطلحات ، فالكتاب سجل مفهومي ذو مدخل لغوي وذو غاية معرفية متصلة بنقد مداخل العلوم .

فإذا مابحثنا عن منزلة الأدب باعتباره موضوعا للمعرفة وجدناه مبثوثا بين أبواب المقالة الأولى التي تضمنت الفقه والكلام والنحو والكتابة والشعر مع العروض ثم الأخبار . فإذا حللنا هذه البنية ألفيناها متدرّجة من الشريعة وهي إطار الفقه ، والعقيدة وهي مدار علم الكلام ثم تأتي مرتبة الظاهرة اللغوية في مستوى علم النحو ، وعملية التدوين في فن الكتابة ، لنأتي بعد ذلك إلى الشعر والعروض وبعدها نخرج إلى الأخبار .

فمفهوم الأدب بهذا التبويب يستند إلى تصوّر خطي متعاقب تتوالى فيه المكوّنات الطبيعية للفن القولي ، بل بوسعنا أن نرى تفصيلا ثنائيا كبيرا فيما قدمه لنا الخوارزمي بحيث يكون الفصل هو التالي : ماقبل الشعر ومابعد الشعر ، فالذي قبل الشعر هو منظومة اللغة والذي بعده هو منظومة التاريخ ، ويتوسطهما علم الأدب معضودا بكل المعارف المساهمة في بنيته .

فما نستخلصه أساسا هو أن علم الأدب كما نشتقه من تصور الخوارزمي يبحث في مايفضي إلى انبثاق الأدب ، فتعليل وجود الأدب مرتبط بتفسير حدوثه ، وهو مايؤول إلى القول بأن مدار علم الأدب هو النص المفضي إلى مابعد النص ، ولعل ما أوصل الخوارزمي إلى هذا التجريد هو مايشهد به كتابه من علم موسوعي على غاية من الدقة والكثافة تصحبهما طاقة من الاستيعاب الفكري الحاد لعل من أسبابها ثقافته المتعددة المصادر .

ومن النماذج التي يتعين استنطاقها في مجال البحث عن منزلة علم الأدب بين المعارف في تراثنا رسالة ابن حزم في « مراتب العلوم » وقد انطلق فيها من التأكيد على أن العلوم يخدم بعضها بعضا وأن المعرفة سلّم يترقّى مرتبة مرتبة ولذلك ألحّ على ضرورة الطلب وجعل في مستهله الاكتساب اللغوي وتحصيل علم النحو واللغة ، وقد اعتبر ابن حزم أن العلوم تنقسم عند كل الأمم إلى سبع مراتب ، فهو تصنيف كوني

يتوخاه ابن حزم كما لو كان من الكليات الذهنية أو من المصادرات الكونية .

أما هذه المراتب فهي من ضربين مراتب خاصة ومراتب عامة فالخاصة تختلف باختلاف الأمم والحضارات وتشمل علم الشريعة وعلم الأخبار وعلم اللغة ، والعامة لا تختلف باختلاف الأمم وهي علم النجوم وعلم العدد وعلم الطب وعلم الفلسفة .

وعندما يأتي ابن حزم إلى المعرفة اللغوية يقسمها إلى نمطين : سماعي وقياسي ، ويشمل الأوّل رصيد اللغة بوصفه المادة المعجمية بينما يشمل الثاني علم النحو باعتباره يقوم على استنباط القواعد التي تنطلق من النماذج العينية لتعميمها في شكل قوانين تنظم بنية اللغة .

وتفضي المعرفة اللغوية حسب ابن حزم إلى علم الشعر و « علم الشعر ـ حسب عبارته ـ ينقسم إلى روايته ومعانيه ومحاسنه ومعايبه وأقسامه ووزنه ونظمه » وهو بذلك يتجلى كثمرة للعلوم بأكملها في مراتبها السبع وإليه ينضاف مايتصل بعلم البلاغة ويطلق عليه ابن حزم علم العبارة ، وهذا نمط من التجريد المعرفي الحاسم .

يقول ابن حزم : وأما علم العبارة فهو طبع في المعبِّر مع عون العلم عليه ولا يقطع بصحته إلا بعد ظهور ذلك عليه لا قبله . وهكذا نلامس مايجسم مرمانا الأساسي وهو علم الأدب فإذا به يتجلى لنا نموذجا توليديا فيه يمتزج المقول الأدبي مع المقول المتصل بالأدب ، ذلك أن علم العبارة هو في نفس الآن العبارة

الإبداعية في ذاتها والعبارة الواصفة للعبارة الأدبية ، وهذا مابوسعنا أن نترجمه بقولنا إنه تطابق بين الخطاب الأدبي والخطاب النقدي .

على أن قضية تصنيف العلوم في تراثنا العربي الإسلامي لا يمكنها مهما توخت الانتقاء أن تغفل عن نظرية أبي حامد الغزالي في هذا المضمار وهو الذي يمثل بمدوّنته « إحياء علوم الدين » النموذج المعياري الأوفى في حقل تصنيف العلوم ، وحريّ بنا أن نذكر في هذا المقام أنه قد أقام كتابه على أربعة أقسام كبرى هي العبادات والعادات والمهلكات والمنجيات ولكنه استهل كل ذلك بمقدمة تأسيسية كبرى سماها كتاب العلم وجعلها سبعة أبواب تمثل حصيلة تجريدية لنظريته في المعرفة عامة ، وكان طبيعيا أن يتناول موضوع تقسيم العلوم وترتيبها ، فسلك في ذلك مقاييس متنوعة : منها المعياري إذ جعل العلوم غير شرعية وشرعية ، ومنها الأخلاقي إذ جعل منها المحمود والمذموم والمباح ومنها المعرفي إذ فيها الأصول والفروع والمقدمات والمتممات .

فإذا بحثنا عن موضوع علم الأدب وجدناه مبثوثا بين ماهو مباح ضمن العلوم غير الشرعية إذ ينص الغزالي في هذا المقام على « العلم بالأشعار وتواريخ الأخبار » وماهو من المقدمات ضمن العلوم الشرعية وهي كلها محمودة وكلها من فروض الكفاية ، ويدقّق صاحب الإحياء بأن المقدمات تعني مايجري مجرى الآلات وفيه ماهو ضروري كعلم اللغة وعلم النحو وفيه

ماهو في حكم الضروري كعلم كتابة الخط .

فعلم الأدب مداره إجمالا العلم بالأشعار وعلم اللغة وعلم النحو ثم العلم بالآثار والأخبار التي هي من المتممات ، وواضح أن المحرّك المعياري الذي عمل في ضوئه أبو حامد الغزالي قد جعل القيمة الفنية والإبداعية تنحجب وراء المعيار النفعي ، فالأدب بذاته إنما يكون في خدمة اللغة ويكون النقد في خدمة المعرفة الإصطلاحية .

بهذا يتجلى أن علم الأدب هو علم مساعد وأن النقد هو جهاز خادم يدخل ضمن الآليات المسخرة لغير ذاتها .

على أن موضوع تصنيف المعارف في تراثنا قد بلغ تمامه وأدرك صورته المتماسكة مع رائد علم التاريخ وواضع علم العمران عبد الرحمن بن خلدون ، والذي ينزّله المنزلة المتميزة في هذا المضمار هو ماحظيت به المعارف اللغوية ضمن البنية المعرفية العامة التي حاول صاحب المقدمة أن يُحكم نسيجها وأن يخرجها على تماسك برهاني .

لقد أحكم ابن خلدون هيكل المعرفة اللغوية بأن أقامها على أركان أسماها علوم اللسان وهي في مقامه النوعي علوم اللسان العربي وقد سبق لبعض أعلام التراث العربي ـ كما أسلفنا ـ أن حاولوا الإمساك بزمام المعارف المتصلة بالظواهر اللغوية بغية جمعها في نسق نظري يلمّ بأشتاتها .

لقد اقتفى ابن خلدون أثر أبي حيان النحوي في استعمال

مصطلح « علوم اللسان العربي » وتصرّف فيه بأن اشتق منه مصطلح « العلوم اللسانية » ولكنه اجتهد في مضمونه فأقام له تصوّرا تصنيفيا جاء بمثابة الثمرة التأليفية لجهود سالفيه جميعا .

إن علوم اللسان العربي عند ابن خلدون تستند إلى بنية رباعية تكشف تصوّرًا نظريًا يحدد المراتب التي تتجلى عليها الظاهرة اللغوية إطلاقا ، ولبيان هذه العلوم خصص ابن خلدون الفصل السادس والثلاثين من آخر أبواب المقدمة الذي هو الباب السادس : « في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه » .

يذكر ابن خلدون منذ مطلع الفصل أن هذه الأركان الأربعة هي اللغة والنحو والبيان والأدب فيورد ذكرها مجرّدة عن كل وسم ثم إنه إذ يعرّج على « تفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام » يعلق ذلك بما « يتبين في الكلام عليها فنا فنا » ، فكأنما يحشرها بدءًا في عداد الفنون ولكنه يستأنف الحديث عنها مفصلا إياها ومردفا إلى كل واحد منها مصطلح « العلم » فإذا هي « علم اللغة » و « علم النحو » و « علم البيان » و « علم الأدب » وهذا في حدّ ذاته تمحيض معرفي يكشف لنا عن أبعاد تنظيرية وأصولية .

يأتي ابن خلدون إلى « علم البيان » : الركن الثالث من علوم اللسان وهو علم البلاغة كما اطرد العرف عليه ، ولكن ابن خلدون يجري اجتهادا في تخيّر المصطلحات يعدل فيه عما استقرّ استعماله ، فمعلوم أن البلاغة علم أصليّ ينقسم إلى

فروع ثلاثة هي علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع فإذا بابن خلدون يطلق على العلم الكلي اسم احد فروعه وهو البيان ويطلق على هذا الفرع اسم العلم الكلي وهو البلاغة فيذهب بذلك على مستوى المصطلحات إلى إجراء تبادلي لعل الذي جرّه إليه هو اقتفاؤه أثر السكاكي وقد اعتبره العَلَمَ الذي انتهت إليه الرئاسة في هذا الباب .

أما مضمون هذا الركن الثالث من أركان علوم اللسان فيتصل بأحوال الدلالة كما تقتضيها أقوال المتخاطبين ، فليس الأمر متعلقا بظاهرة التركيب اللغوي ـ وهو ميدان النحو ـ وإنما بصوغ الكلام على هيئة يبلغ بها غايته القصوى وهي الإفادة . ويفصل ابن خلدون القول في شأن أبواب البحث البلاغي وكيف تتميز عن أبواب النحو إلى أن يمسك بزمام حدّ العلم فيؤسس له تعريفه النظري من حيث هو وظيفة إبلاغية تتراكب مع الوظيفة التعبيرية الأولى التي يؤديها الحدث اللغوي ابتداء .

وآخر أركان علوم اللسان في هيكل المعارف اللغوية كما تصوّرها ابن خلدون هو علم الأدب ، ويتحرّى صاحب المقدمة منذ البدء في تحقيق نسبة هذا الركن إلى صنف المعارف الدقيقة فكأنما هو يتحرّز من إطلاق رسم « العلم » عليه : « هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم » وبهذا التحري المبدئي يصيب

ابن خلدون هدفه المعرفي المزدوج وهو رسم مجال العلم ثم حدّه بوظيفته التي هي « ثمرته » وتتعيّن بمبدأ « الإجادة » مما يحوّل الظاهرة اللغوية إلى وضع فني على نسيج الشعر والنثر .

ويعرج ابن خلدون على ضرورة حفظ كلام العرب للحصول على ملكة الإبداع بما يستقيم معه اقتفاء « أساليب العرب » و « مناحي بلاغتهم » ثم يذكر أمهات الأدب وهي أدب الكاتب لابن قتيبة وكتاب الكامل للمبرّد وكتاب البيان والتبيين للجاحظ وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي ، ولكنه يستدرك على الأدب بما يعد منه وهو الغناء فيقول : « وكان الغناء في الصدر الأول من أجزاء هذا الفن لما هو تابع للشعر إذ الغناء إنما هو تلحينه وكان الكتّاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون انفسهم به حرصا على تحصيل اساليب الشعر وفنونه فلم يكن انتحاله قادحا في العدالة والمروءة وقد ألف القاضي ابو الفرج الأصبهاني كتابه في الأغاني جمع فيه أخبار العرب وأشعارهم وأنسابهم وأيامهم ودولهم وجعل مبناه على الغناء في المائة صوت التي اختارها المغنون للرشيد فاستوعب فيه ذلك أتم استيعاب وأوفاه ولعمري إنه ديوان العرب وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال ولا يعدل به كتاب في ذلك فيما نعلمه وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب ويقف عندها وأنى له بها » .

فلا يمكن بعد هذه الشهادة إذن أن نغفل عن إدراج كتاب الأغاني ضمن أركان علم الأدب كما أقرّها ابن خلدون ، ولئن

فصل ذكره عن الأمهات الأربع الأول فلأنه تمسك بإجراء تمييز مبدئي بين ماكان عليه الأدب عند العرب قبل ازدهار المدنية الطارئة عليهم بفعل الحضارة الإسلامية وماآل إليه أمر الأدب عندهم معها .

هكذا يتكامل هيكل المعارف اللغوية عند ابن خلدون على بنية رباعية تتدرّج في تفاعل عضوي مبتدؤها علم اللغة ويتناول المادة اللفظية التي هي كالطاقة المعدنية في إنجاز الظاهرة اللغوية ، وثانيها علم النحو وموضوعه تركيب الكلام الذي يثمر الطاقة التعبيرية وثالثها علم البيان ومداره أحوال التخاطب مما يولّد الطاقة التواصلية وآخرها علم الأدب وبه تتفجّر الطاقة الإبداعية .

هكذا نخلص إلى تدقيق مامنه انطلقنا في بداية هذه المسامرة ، فالذي حاولنا استعراضه لا يعدو أن يكون ملامح تأسيسية لنمط من البحث يتجه إلى استكشاف آليات النقد الأدبي خارج إطار المدونة النقدية نفسها ، والحقيقة التي نقف عليها بعد هذه القراءة الانتقائية لنماذج من تراثنا في حقل تصنيف العلوم هو أن علاقة الأدب بالنقد في تراثنا لم تكن علاقة متكافئة ، بل إنهما قد مثلا معادلة متراجحة لم يتوازن فيها الطرفان ، والذي نقصده بعلم الأدب هو فعلا حصيلة نسبة الأدب إلى النقد ، فأما الأدب فقد كان له وجود قائم أما النقد فكان وجوده محتجبا .

ولئن كان علم الأدب ـ أي المعرفة النقدية ـ بمثابة السدى الذي تخلّل المعارف المختلفة فإنه لن يتمكن من الحصول على قانونه الأساسي بشكل بات ضمن المعارف عامة . وهكذا نتبين أن المعرفة النقدية قد تناسبت في سلم تصنيف العلوم تناسبا عكسيًّا مع منزلة الأدب في تاريخ تراثنا .

فإذا التمسنا لهذه الظاهرة تفسيرًا تعيّن علينا التذكير أولا بخصوصية الحضارة العربية الإسلامية ، فهي حضارة قائمة أساسًا على النص ومن هنا كان للغة منزلة خاصة ، ومما لاشك فيه أن الأدب قد كان مصدرًا جوهريًّا لتحقيق خصوصية الحضارة العربية إذ هو المَعين الأول لفهم النص القرآني الخالد . فطبيعي أن تتداخل المقاييس المرجعية وتذوب قيمة الأدب من حيث هو فن إبداعي لينساب في شرايين اللغة العربية كأس من أسسها المحايثة .

فالذي يقوم مقام المعرفة النقدية ـ أو قل علم الأدب ـ هو العلم المتصل بإبداعية اللغة وهو علم الإعجاز الذي يمثل عَقْد القِران بين الشعر والنثر والبلاغة والتفسير . فالحضارة العربية الإسلامية قد أنبنت في سلّم قيمها على المعرفة المعقْلِنة للنص الذي لم يكن أدبًا في ذاته وإنما تحلّى بالإبداع الأدبي ليثبت نفسه كنص معجز لمتلقيه .

ooo

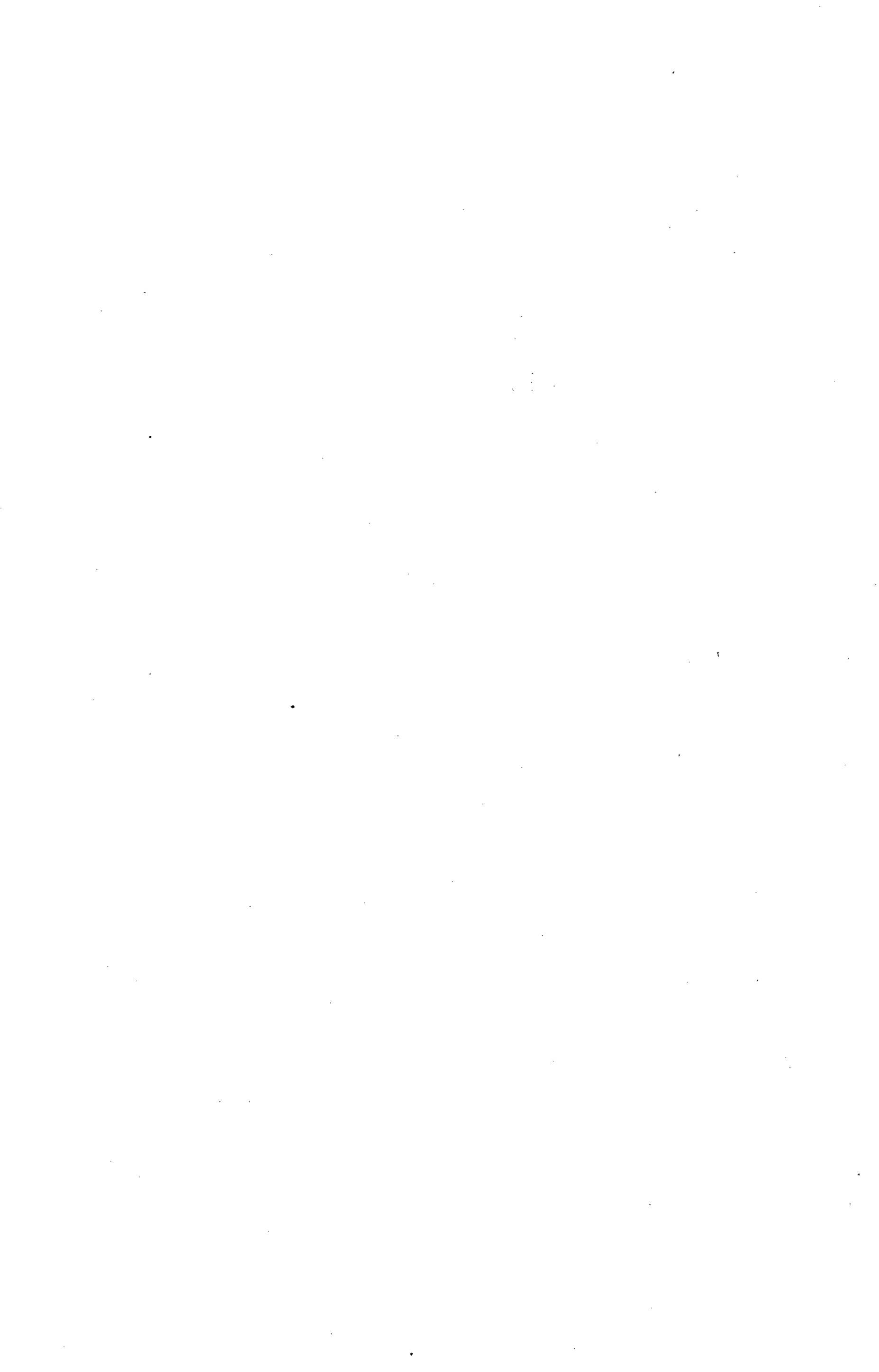
من الإعجاز التاريخي
في القرآن الكريم

الدكتور / عبد المنعم عبد الحليم سيد

أستاذ التاريخ القديم والآثار - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الأحد ٢٣ / ٧ / ١٤١٠ هـ

الموافق ١٨ / ٢ / ١٩٩٠ م





● الدكتور :
عبدالمنعم عبدالحليم سيد

ـ أستاذ التاريخ القديم والآثار بكلية الآداب بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة سابقاً .

ـ حاصل على درجة الكتوراه من كلية الآداب بجامعة الاسكندرية عام ١٩٧٣ في موضوع الصلات والتأثيرات الحضارية بين شعوب البحر الأحمر في العصور القديمة ، تتبع فيها هذه الصلات بين شعوب كل من الجانب الافريقى والجانب الاسيوى (العربى) للبحر الأحمر .

ـ له خبرة عملية في ميدان تخصصه ، فقد سبق له التدريس في بعض دول البحر الأحمر (الصومال واليمن) ، كما أشرف على حفائر أثرية على الساحل المصرى للبحر الأحمر عندما كان يعمل في التدريس في جامعة الاسكندرية في الاعوام ١٩٧٦ ، ١٩٧٧ وتوصل إلى الكشف عن ميناء مصرى قديم ثبت من دراسته للآثار التى وجدت به أنه كان منطلقاً للاتصالات الحضارية بين المصريين القدماء وبين مناطق البحر الأحمر .

ـ أثناء عمله في جامعة الملك عبدالعزيز أصدر عدة بحوث باللغتين العربية والانجليزية عن الاثار العربية القديمة نشرت

في مجلة كلية الآداب بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة وفي مجلة «مؤتمر الدراسات العربيـة» التى تصدر سنـوياً في لنـدن (بالانجليزية) .

ـ ركز في بحوثه على آثار الجزيرة العربية ذات الصلة بروايات القرآن الكريم عن شعوب وقبائل وأماكن الجزيرة العربية قبل الاسلام .

ـ بعد انتهاء تعاقده مع جامعة الملك عبدالعزيز بجدة في نهاية العـام الجامعى ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩ م ، عـاد إلى جامعتـه في الاسكندرية أستاذاً بشعبة الآثار المصرية القـديمة بكليـة الآداب بهذه الجامعة .

ooo

أن القرآن الكريم الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفـه (فصلت ٤٢) قد احتـوى على اشــارات لأحـداث ومسميات تاريخية تميزت بالدقة والاعجاز التاريخى اللذين وضحا لنا بعد تقدم علم الاثار مثلما اتضح الاعجاز العلمى بعد تقدم علوم الطب والفلك .

ورغم أن هناك روايات متشابهة بين التوراة والقرآن الكريم ترجع دون شك إلى أن التوارة الاصلية أو الموسوية أي توراة موسى الاصلية كانت من وحى إلهى ، لكن تحريف اليهود لهذه التوراة الاصلية أفقدها دقّة الاعجاز التاريخى التى تتمثل في القرآن الكريم .

ونتيجة لهذا التحريف وردت في التوراة اشارات الى احداث تاريخه قديمة بمفاهيم العصور اللاحقه لان كاتب التوراة عندما دونها في هذه العصور اللاحقه لم يدرك أن ما كان سائدا في عصره يختلف عما كان سائدا في العصور الأقدم . وسأقدم دليلين على ذلك . أولهما ماورد في سفر التكوين (وهو أول

فصول التوراة) عن زيارة ابراهيم لمصر وماقدمه إليه فرعون مصر من الهدايا حسب رواية التوراة من غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأُتن وجمال (تكوين ١٢ : ١٤) فالذى لاشك فيه أن المصريين لم يعرفوا الجمل المستأنس (المدجن) في العصر الذى عاش فيه ابراهيم أي حوالى القرن العشرين قبل الميلاد . بل لم يعرف الجمل المستأنس في منطقة الشرق القديم كله قبل القرن الحادى عشر قبل الميلاد [١] .

كذلك لم يعرف المصريون الجمل البرى (وان كانت قد وجدت آثار له فهى في الغالب منقولة من خارج مصر [٢]). وقد استؤنس الجمل في الجزيرة العربية ثم انتقل إلى خارجها بعد استئناسه ودليل ذلك انه صور على على صخور الجزيرة العربية وهو يصاد أي وهو في حالة برية ، ثم ظهرت صُوَرُهُ خارج الجزيرة العربية وفوق ظهره السرج الخاص بجنوب الجزيرة العربية الذى يتميز بوجود وسادة بارزة خلف السرج فوق مؤخرة الجمل وقد كشف عن تماثيل صغيرة من الفخار في جنوب العربية ترجع إلى الالف الثانى قبل الميلاد تظهر فيها هذه الوسادة [٣] . وقد ظهر الجمل المستأنس بهذه الوسادة في المناطق المحيطة بالجزيرة العربية مثل العراق وفلسطين ومصر مما يدل على أنه انتقل اليها مستأنساً .

وبالاضافة إلى هذه الادلة التى تنفى رواية التوراه بوجود الجمل المستأنس في مصر في عصر ابراهيم ، فهناك دليل آخر يؤكد ذلك النفى هو عدم وجود أي صورة للجمل على الاثار

الفرعونية على الاطلاق حتى عصر الاحتلال الفارسى لمصر الذى بدأ عام ٥٢٥ قبل الميلاد أى بعد عصر ابراهيم بما لايقل عن ألف وخمسمائة عام .

وهناك دليل ثالث هو عدم وجود اسم للجمل في اللغة المصرية القديمة فالاسم الذى عرف به في مصر هو الاسم السامى أو العربى الجنوبى المذكور في النصوص السبئية « جملم أو جمل »(٤) وهو نفس الاسم العربى « جمل » وقد كتب في اللغة القبطية « كمولى » kamwly(٥) ومعروف أن اللغة القبطية ظهرت متأخرة جدا . ولعل السبب في عدم ظهور رسوم الجمل على الاثار الفرعونية أن المصريين كرهوا هذا الحيوان لانه ارتبط بالبدو الذين كانوا دائمى الاغارة على حدود مصر للسلب والنهب . ولم يدخل هذا الحيوان مصر الاقسرا على يد الفرس الغزاة .

وثانى الادلة على عدم ادراك كاتب التوراة للاختلاف بين مظاهر الحياة في عصره وبين العصور الاقدم التى وقعت فيها أحداث التوراة ، وبالتالى الدليل على أن التوراة المتداولة بين اليهود اليوم تختلف عن التوراة الاصلية ، هو ماورد على لسان موسى وهو يخاطب بنى اسرائيل بقوله ان « الرب أخرجكم من كور الحديد من مصر » (سفر التثنية ٤ : ٢٠) . فالمصريون لم يعرفوا صهر الحديد الا بعد موسى بما لايقل عن سبعمائة سنة . وقد كانوا يصنعون أدواتهم وأسلحتهم من النحاس ثم البرونز وظلوا على ذلك حتى عصورهم المتأخرة عندما ضعفت الدولة

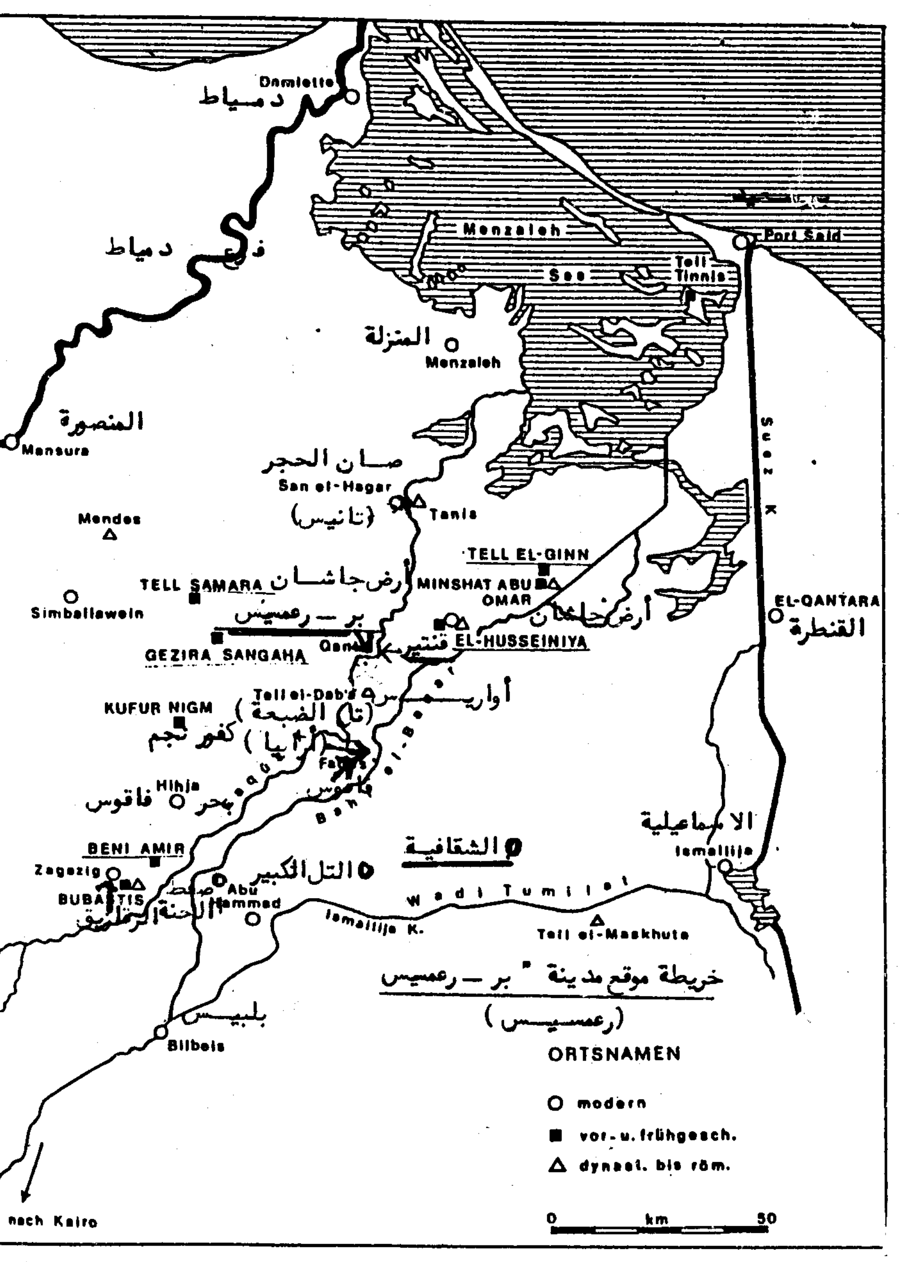
الفرعونية واضطر الفراعنة للاستعانة بالمرتزقة الاغريق في الجيش المصرى فأدخل هؤلاء الاغريق صناعة الاسلحة من الحديد . وأقدم فرن لصهر الحديد يرجع الى حوالى ٦٠٠ ق . م وجد في بلدة تسمى (نقراش) بالقرب من دمنهور حيث كانت توجد مستوطنة يونانية تدعى « نقراطيس »(٦) .

ان هاتين الروايتين عن الجمال والحديد اللتين وردتا في التوراه مرتبطة بعصر إبراهيم وعصر موسى على التوالى لم تردا في القرآن الكريم .

هذه الادلة ذات الطابع السلبى (لان القرآن الكريم لم ترد به أية اشارة لزيارة إبراهيم لمصر أو لتسخير بنى اسرائيل في صهر الحديد ، وبالتالى لم يرد فيه شيء عن الجمال في عصر ابراهيم أو الحديد في عصر موسى) ، تقابلها أدلة ذات طابع ايجابى أي أن الرويات الخاصة بها وردت في القرآن الكريم مثلما وردت أصولها في التواره ، ومن ذلك اطلاق القرآن الكريم لقب (ملك) على حاكم مصر الذى عاصر يوسف عليه السلام (سورة يوسف الآيات ٤٣ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٧٢) بينما تطلق عليه التوراة لقب (فرعون) (سفر التكوين ٤٠ : ٢ و وما بعده) وقد فسر بعض الباحثين هذا الاختلاف بأن لقب (فرعون) هو لقب حكام مصر الوطنيين أى الفراعنة فلم يحمله حاكم مصر الذى عاصر يوسف لأنه لم يكن مصريا صميما بل كان من الحكام الاجانب المعروفين (بالهكسوس) الذين غزوا مصر في القرن السابع عشر قبل الميلاد وحكموا مصر لمدة قرن تقريباً من

عام ١٦٥٢ إلى ١٥٥٢ ق م واتخذوا عاصمة لهم في منطقة شرق الدلتا على حدود مصر الشرقية بعيداً عن العواصم المصرية القديمة الواقعة في قلب مصر مثل منف والفيوم ، وأن أحد ملوك هؤلاء الهكسوس هو الذى قرب اليه يوسف وقلّده ثانى وظيفة بعد الملك (تكوين ٤١ : ٣٩ ـ ٤٤) أو منصب عزيز مصر كما ورد في القرآن الكريم (يوسف ٧٨ ، ٨٨) وان هذا الملك سمح ليوسف باسكان قومه بنى اسرائيل في المنطقة التى تسميها التوراه ارض جاسان (تكوين ٤٧ : ٥) ويسميها مؤرخو العرب (أرض جوشن) وتقع في شرق الدلتاو تمتد من مدينة فاقوس الحالية (خريطة ١) نحو الشمال الشرقى أى في نفس المنطقة التى بها عاصمة الهكسوس . والحقيقة أن لقب فرعون أصله مصرى صميم ينطق (پرعا) أو (برعو) ومعناه في اللغة المصرية القديمة « القصر العظيم » والمقصود به قصر الفرعون وقد حرفه العبرانيون إلى « فرعو » ثم نطقه العرب فرعون .

ولكن لم يكن سبب اطلاق القرآن الكريم لقب « ملك » على ملك الهكسوس الذى عاصر يوسف بدلا من فرعون راجعاً إلى أن ملك الهكسوس كان أجنبياً كما يقول أصحاب هذا الرأى ، لان حكام الهكسوس حملوا ألقاباً أخرى ذات طابع مصرى صميم ، منها « ابن الشمس » أو ملك الوجهين القبلى والبحرى وغيرها ، بل السبب يرجع إلى أن لقب « پرعو » (أصل لقب فرعون) لم يكن يطلق على ملك مصر نفسه في ذلك العصر ، بل كان يعنى « القصر الملكى » . ولم يبدأ اطلاق هذا اللقب على ملك مصر الا



- (خريطة رقم ١) خريطة لمنطقة شرق الدلتا توضح فروع النيل القديمة ومنطقة أرض جاسان أو «جاشان» التي سكنها بنو اسرائيل منذ أيام يوسف عليه السلام. كما تبين مواقع مدينة رعمسيس (بر–رعمسيس على الخريطة) ومدينة «تانيس» التي كان يوجد بها أكبر عدد من المسلات (الاوتاد) الخاصة بالملك رمسيس الثاني، ومدينة أو بلدة «الشقافية» التي كانت مركزاً لجالية عربية قديمة (نبطية).

بعد عصر يوسف بما لايقل عن مائتى سنة ابتداء من عصر ملك يدعى « اختاتون » ثم استخدمه المصريون بمعنى «جلالته» أى على شخص الملك نفسه ابتداء من عصر ملوك يعرفون باسم الرعامسة [٧] (لانهم حملوا الاسم « رعمسيس ») بعد عصر اختاتون بحوالى مائة وخمسين سنة . وعصر الرعامسة هذا هو العصر الذى عاش فيه موسى عليه السلام . وقد اطلق القرآن لقب « فرعون » فعلا على حاكم مصر الذى عاصر موسى . وهنا يتجلى دقة الاعجاز التاريخى في القرآن الكريم ، بينما عممت التوراة استخدام لقب فرعون على حاكم مصر الذى عاصر كل من ابراهيم ويوسف وموسى رغم عدم استخدام المصريين له للدلالة على حاكم مصر في الزمن الذى عاش فيه كل من ابراهيم ويوسف .

وشبيه بذلك لقب « ملكة » الذى أطلقته التوراة (وبالتحديد العهد القديم) على حاكمة سبأ (سفر الملوك الاول ١٠ : ١ وما بعده) بينما لم يطلق عليها القرآن هذا اللقب بل دعاها « امرأة تملكهم » (سورة النمل : ٢٣) وسبب ذلك أن لقب ملكة أو ملك لم يكن قد ظهر في دولة سبأ في القرن العاشر قبل الميلاد . وهو العصر الذى عاش فيه سليمان الحكيم (٩٦٥ ـ ٩٢٥ ق ٠م) الذى عاصرته حاكمة سبأ ، بل ظهر بعد ذلك بحوالى ثلاثمائة سنة وبالتحديد في عصر حاكم سبأ المسمى « كرب ايل وتار » . فقد كان هذا الحاكم أول من غير لقب مكرب إلى لقب ملك[٩] وعلى ذلك فان اطلاق لقب « ملكة سبأ » على حاكمة سبأ خطأ

تاريخى . ولا شك أن السبب فيه أن كاتب العهد القديم عندما أخذ يدون سفر الملوك الاول كان ذلك في زمن انتشر فيه لقب ملك بين حكام سبأ ولم يدرك هذا الكاتب أن حاكمة سبأ عاشت قبل ظهور هذا اللقب بعدة قرون .

ان هذه المعلومات المضطربة في التوراه وتصحيح القرآن الكريم لها نجدها في مواضع أخرى منها قصة موسى وفرعون ، ومنها أخبار تيه بنى اسرائيل في سيناء ومنها ارتداد بنى اسرائيل للوثنية .

فأما عن قصة موسى وفوعون فنجد أن التوراه أطلقت على المسطح المائى الذى غرق فيه فرعون اسم « يم سوف » (سفر الخروج ١٤ : ٥) بينما اطلق عليه القرآن الكريم « اليم » فقط (سورتا الاعراف ١٣٨ وطه ٧٨) وكلمة سوف هذه ليست عبرية الاصل ولكنها هيروغليفية . وتنطق ثوف بالثاء بدلا من السين في العبرية ومعناها « البوص » . وكان المصريون القدماء يطلقون هذا الاسم على منطقة البحيرات وفروع النيل في شرق الدلتا[١٠] ويسمونها أحياناً « يم ثوف » أو « يم ثوفى » وكلمة « يم » ليست مصرية بل سامية استعارها المصريون القدماء من اللغة السامية واستخدموها منذ عصر الاسرة الثامنة عشرة الفرعونية أى قبل عصر فرعون موسى بحوالى مائتى سنة ، ولكن كتبة العهد القديم أضاعوا مدلول التسمية « يم سوف » الاصلى بان أطلقوا نفس التسمية على خليج العقبة (سفر الملوك الاول ٩ : ٢٦) بينما التزم القرآن الكريم بمدلول كلمة « اليم »

التى تعنى منطقة البحيرات وفروع النيل في شرق الدلتا (سورة الاعراف ١٣٦ وطه ٣٩ ، ٧٨ ، والقصص ٧ ، ٤٠ والذاريات ٤٠) ودليل ذلك اطلاقة على المسطح المائى الذى ألقت فيه أم موسى بالتابوت الذى يحوى الطفل (طه : ٣٩) وبديهى لايمكن أن يكون هذا المسطح المائى مياها مالحة أى البحر الأحمر بل الأقرب إلى رواية القرآن الكريم أن يكون مياها عذبة أى أحد فروع النيل الذى كان يجرى في منطقة البحيرات في شرق الدلتا وربما يكون مكان بحر فاقوس الحالى الذى تقع عليه أرض جاسان (جوشن) التى سكنها بنو اسرائيل من أيام يوسف عليه السلام .

ومن هذا يتضح أن مدلول تسمية (اليم) الواردة في القرآن الكريم يتفق مع مدلول التسمية المصرية (يم ثوف) أى على منطقة البحيرات في شرق الدلتا وفروع النيل التى كانت تصب فيها بينما شذت عن ذلك التسمية العبرانية « يم سوف » . لانها أطلقت هذا الاسم على كل من منطقة البحيرات في شرق الدلتا وعلى خليج العقبة .

ومن أمثلة اضطراب روايات التوراة وتصحيح القرآن الكريم لها ماورد في قصة موسى ايضا بشأن تحديد شخصية فرعون موسى . فقد أضطربت روايات التوراة في هذا الشأن وتضاربت مع ماورد على الاثار الفرعونية ومن ذلك ماورد في سفر الخروج بأن اثنين متتابعين من الفراعنة اضطهدا بنى اسرائيل . أولهم سخرهم في بناء مدينتى بيتوم ورعسيس

(سفر الخروج ١ : ١١) والثانى تتبعهم وغرق في يم سوف (الخروج ٢ : ٢٣) .

ومن دراسة الاثار الفرعونية يتبين أن الذى شيد مدينة رعمسيس هو الفرعون رمسيس الثانى (١٢٧٩ ـ ١٢١٣ ق .م) وقد أطلق عليها بر ـ رعمسو اى مدينة رمسيس ومكان هذه المدينة اليوم القرية المسماة « قنتير » الواقعة على بعد عشرة كيلو مترات شمال مدينة فاقوس (خريطة ١) وعلى ذلك فان الفرعون الذى غرق في البحر لابد ان يكون ابنه وخليفته أى الفرعون « مرنبتاح » اذا أحذنا برواية التوارة . ولكن الاثار تنفى ذلك لان مرنبتاح هذا سجل انتصاراته على شعوب ومدن فلسطين ومن بينهم بنى اسرائيل ، على لوحة ضخمة توجد في المتحف المصرى الان ويفهم منها أن مرنبتاح حارب بنى اسرائيل في فلسطين في السنة الخامسة من حكمه ، وبناء على ذلك فلابد أن بنى اسرائيل خرجوا من مصر في عهد سلفه أى في عهد والده رمسيس الثانى فيكون هذا الاخير هو الذى غرق في البحر لامرنبتاح كما يفهم من رواية التوراة . بل ان هناك وثيقتان هيروغليفيتان مؤرختان بالسنة السابعة والسنة الثامنة من حكم الفرعون مرنبتاح على التوالى[١٢] ممايدل على انه لم يمت في السنة الخامسة من حكمه المؤرخ بها اللوحة التى سجل عليها محاربته لبنى اسرائيل . وهاتان الوثيقتان تدحضان تماما رأى القائلين بأن مرنبتاح هو فرعون موسى الذى غرق في البحر[١٣] .

وازاء هذا التضارب في روايات التوراة فان القرآن الكريم ولو أنه لم يتعرض لتاريخ الخروج كما تعرضت التواره ، الا أن الاوصاف التى وردت به لفرعون موسى الذى غرق في البحر ترشدنا الى تحديد شخصيته بالفرعون رمسيس الثانى كما يلى :

أولا : يطلق القرآن الكريم لقب « فرعون » (الذى ورد في القرآن كله أربعة وسبعين مرة) على شخص واحد فقط هو فرعون موسى . ولهذا أهمية كبيرة لانه يساعدنا على التعرف على شخصيته من الاوصاف التى اقترنت بكلمة فرعون لانها تنطبق على فرعون موسى فقط . فمن هذه الاوصاف ماورد في سورة الفجر أية « ١٠ » وفرعون ذى الاوتاد « وفي سورة القصص أية ٣٨ » وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من اله غيرى فأوقد لى ياهامان على الطين فاجعل لى صرحاً لعلى أطلع إلى اله موسى وأنى لأظنه من الكاذبين « وفي سورة يونس ٩٠ » فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية .

فاما عن وصف فرعون موسى بذى الاوتاد فقد اختلف المفسرون فيها .. فمن قائل أنها جذوع النخل التي هدد فرعون موسى السحرة بصلبهم فيها (سورة طه٧١) ولكن إذا تصفحنا القرآن الكريم كله لا نجد بين آياته أى ارتباط بين جذوع النخل وبين الاوتاد . وانما نجد هذا الارتباط بين هذه الاخيرة وبين الجبال في الاية رقم ٧ من سورة النبأ « ألم نجعل الارض مهادا والجبال أوتادا » مما جعل بعض المفسرين يحدودن الاوتاد

بـالاهرامــات لانها تشبــه الجبال ولان الفراعنة اشتهـروا ببنائها[١٤] .

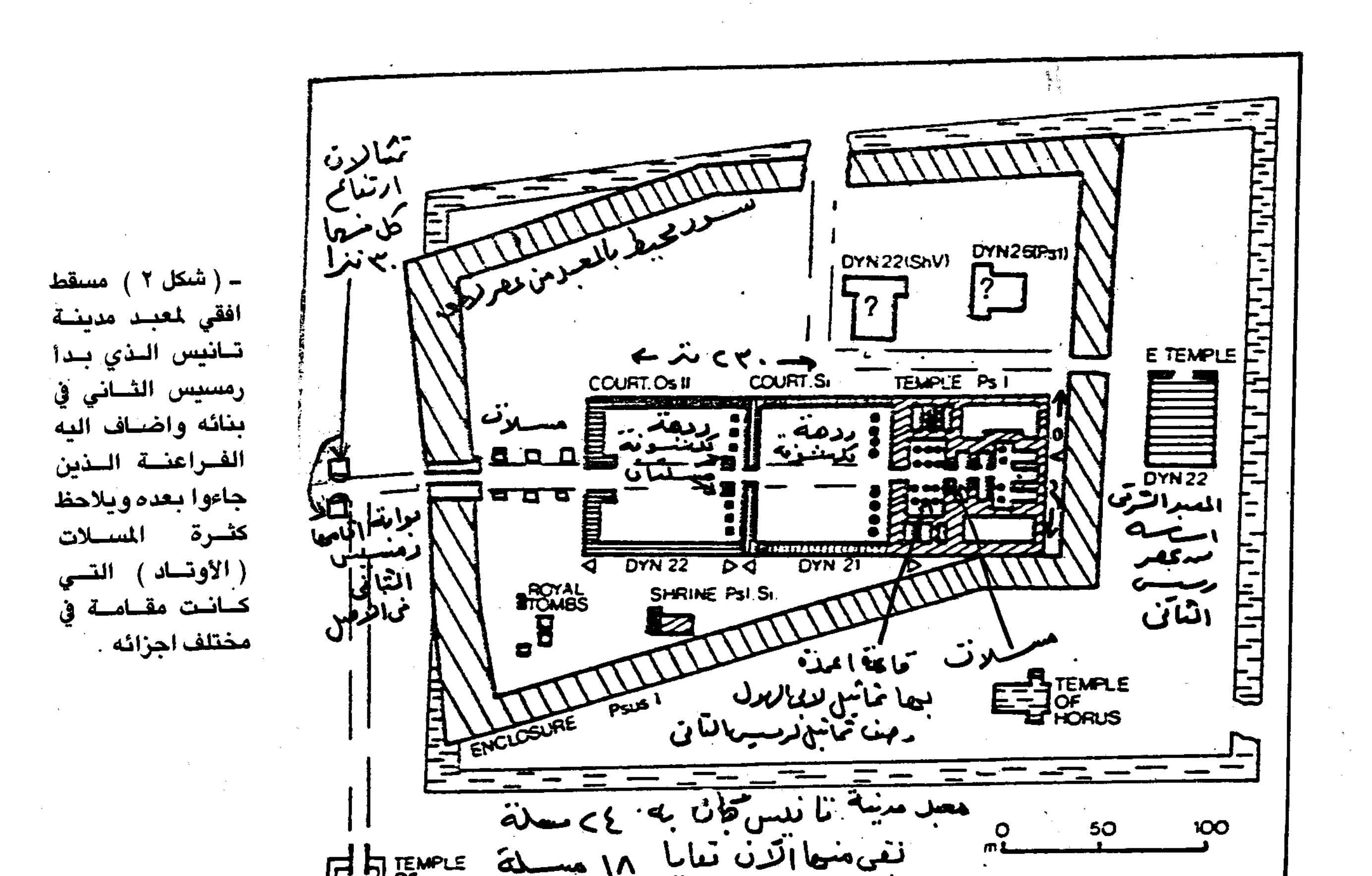
غير أن علم المصريات (الاثار المصرية القديمة) لايؤيد هذا الاستنتاج ، لان الفراعنة توقفوا عن بناء الاهرامات قبل عصر موسى بما لايقل عن مائتى سنة عندما كثرت سرقتها اذ وجدوا أن الهرم بشكله البارز فوق سطح الارض يعتبر علامة للصوص لسرقة مابداخله من الكنوز ولذا نبذوا طريقة بناء مقابرهم على شكل أهرامات وأخذوا يحفرونها في جوف الصخر ويخفون مداخلها عن الاعين لكى لايهتدى اليها اللصوص . وكان أول فرعون يتبع هذا الاسلوب الجديد هو الفرعون تحتمس الاول (١٤٩٦ ـ ١٤٨٣ ق . م) الذى عاش قبل عصر موسى بحوالى مائتين وخمسين سنة . فاذا لم تكن الاوتاد المذكورة في القرآن الكريم هى جذوع النخل والاهرامات . فما هى الاوتاد اذن ؟

ان أقرب المنشآت الفرعونية إلى شكل الاوتاد هى المسلات ذات القمم المدببة التى كان الفراعنة يقيمونها امام المعابد (شكل ١) لترمز الى عبادة الشمس ـ ومازالت هذه المسلات قائمة إلى اليوم سواء داخل مصر أو خارجها ـ ومنهم رمسيس الثانى الذى من بين المسلات المشهورة التى أقامها المسلة القائمة حتى اليوم أمام معبد الاقصر ـ ولكن لماذا يخصص رمسيس الثانى بالذات باطلاق لقب « ذى الاوتاد » دون سائر الفراعنة الذين أقاموا المسلات مثله ؟ لعل السبب في ذلك أن هـذا الفرعـون أقام عـدداً كبيراً من المسـلات في مدينـة



-(شكل ١) قمة مسلة قائمة الآن في مدينة تانيس (صان الحجر) حفر عليها اسم الملك رمسيس الثاني ويلاحظ انها بقمتها المدببة تشبه الوتد إلى حد كبير مما يجعل وصف «ذى الأوتاد» ينطبق إلى درجة كبيرة على الفرعون رمسيس الثاني . ولم تكن المسلة في الأصل بهذا الارتفاع القليل ، وانما كان ارتفاعها - شأن المسلات الأخرى التى كانت قائمة في تانيس (حوالي ٢٤ مسلة) يتراوح بين ١٥ ، ١٧ متراً .

« رعمسيس » العاصمة الشمالية لمصر الـذى اتخذ منهـا رمسيس الثانى عاصمة حربية لانها أقرب إلى ميادين حروبه في الشام من العاصمة الاصلية « طيبة » (الاقصر) ، ومكان مدينة رعمسيس هذه قرية « قنتير » الحالية (خريطة رقم ١) ، ثم أقام رمسيس الثانى ايضاً عدداً آخر من المسلات في معبد المدينة المسماة قديماً « تانيس » وموقعها الحالى قرية « صان الحجـر » التى لاتبعـد كثيـراً عن العـاصمـة الشمـاليـة « رعمسيس » (خريطة رقم ١) وذلك لان مدينة تانيس هذه كانت لها اهمية دينية خاصة لدى رمسيس الثانى . وقد اتخذ بعض ملوك العصور التالية لعصر رمسيس الثانى من مدينة « تانيس » هذه عاصمة لهم ، وتوفيراً للجهد في قطع الاحجار اللازمة لتشييد مبانيهم بها ، جلبوا احجـار مبانى مـدينة رعمسيس ومسلاتها[١٥] إلى تانيس وبذلك ازداد عدد المسلات التى تحمل اسم رمسيس الثانى في مدينة تانيس حتى بلغ مايقرب من ٢٤ مسلة (شكل ٢) . غير أن كثرة وجود المسلات (الاوتاد) التى تحمل اسم رمسيس الثانى لم تكن وحدها ، السبب في اطلاق وصف ذى الاوتاد على رمسيس الثانى ، بل ربما كان السبب الاهم وجود تلك المسلات أو الاوتاد في شرق الدلتا حيث يوجد المدخل الشرقى لمصر الذى كان يدخل منه العرب القدماء إلى الدلتا عندما كانت أول ماتطالعهم بعد عبورهم الحدود المصرية قمم تلك المسلات المدببَّة . بل كانت هناك جاليات عربية تسكن في شرق الدلتا منها جالية تبطية كانت تقيم



- (شكل ٢) مسقط افقي لمعبد مدينة تانيس الذي بدأ رمسيس الثاني في بنائه واضاف اليه الفراعنة الذين جاءوا بعده ويلاحظ كثرة المسلات (الأوتاد) التي كانت مقامة في مختلف اجزائه .

بمنطقة « الشقافية » الواقعة إلى الشرق من بلدة التل الكبير (خريطة ١) ويدل على ذلك نقش نبطى وجد في هذه المنطقة يرجع تاريخه إلى مابين عامى ٥٠ , ٣٠ ق . م [١٦] . فربما كان هؤلاء العرب القدماء يشاهدون دائماً من بعيد قمم مسلات رمسيس الثانى التى تشبه الاوتاد في مدينة تانيس وهم يتجولون في المنطقة للتجارة .

أما الوصف الوارد في سورة يونس آية ٩٠ فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية فهو يدل على أن جثة فرعون موسى أى رمسيس الثانى استخرجت من البحر بعد هلاكه غرقا. وهذا اعجاز أيضاً للقرآن الكريم لان التوراة تذكر أن فرعون غرق في البحر (خروج ١٤ : ٢٨) . وفعلا توجد جثة رمسيس الثانى المحنطة في المتحف المصرى بالقاهرة . وهناك حقيقة ذات أهمية كبيرة اتضحت عندما مانقلت جثة رمسيس الثانى إلى باريس عام ١٩٧٧ لترميمها في المعامل الفرنسية من أثر التلف والتآكل الذى أصابها من جراء عرضها في المتحف المصرى ، وهى وجود نوع من رمال شرق الدلتا عالقة بها ، وقد صدر عن ذلك الترميم تقرير علمى مفصل[١٧] وقد استنتج الباحثون الفرنسيون أن رمال شرق الدلتا قد علقت بالجثة أثناء تحنيطها تحنيطا اوليا . أو ما يسميه مترجم هذا التقرير « العملية البدائية » في أحد معابد مدينة رعمسيس في شرق الدلتا[١٨] . وهذه الحقيقة التى تميزت بها جثة رمسيس الثانى على جثة مرنبتاح تضاف إلى

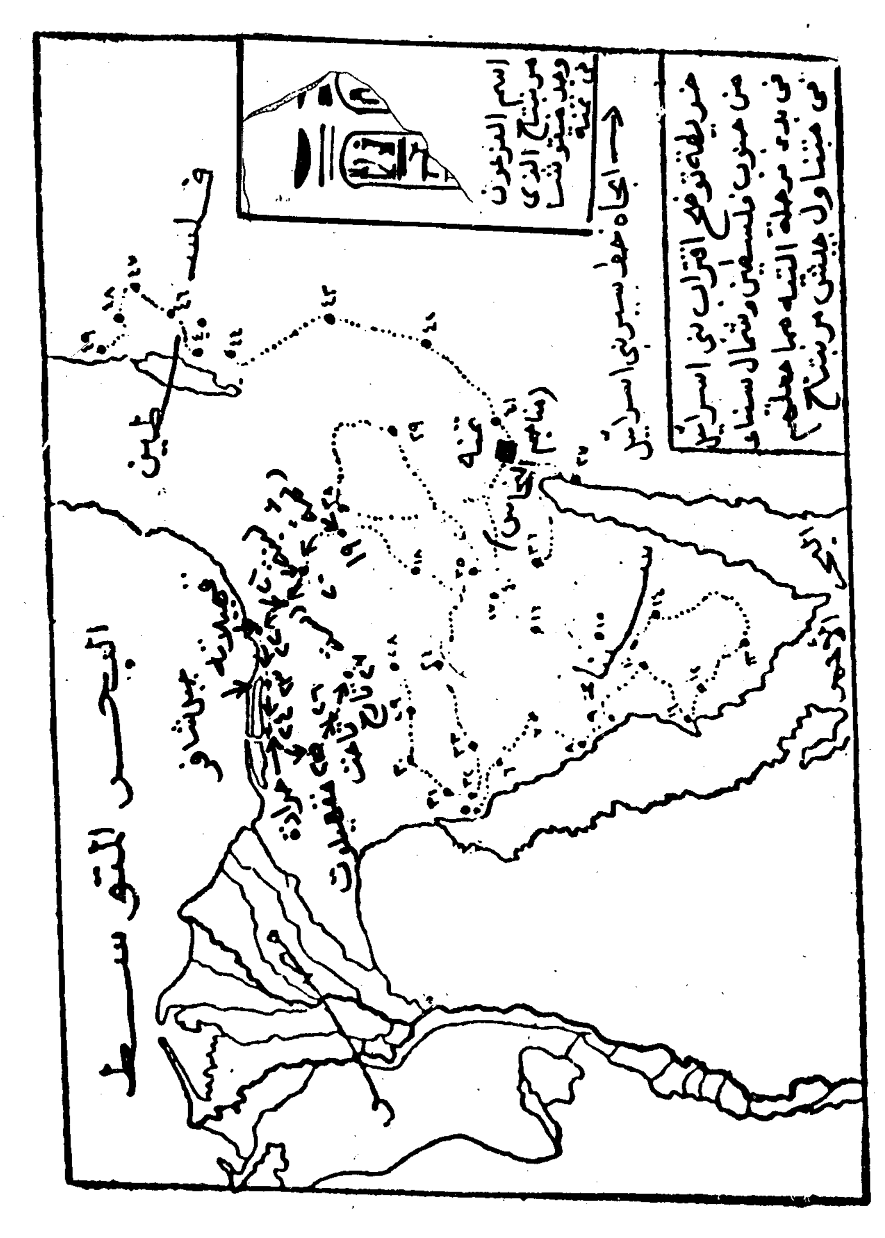
القرائن التى ترجّح أن رمسيس الثانى هو فرعون موسى أكثر من ابنه مرنبتاح .

وقد يثار اعتراض على تحديد شخصية فرعون موسى برمسيس الثانى أن فترة الخمس سنوات التى انقضت بعد غرق رمسيس الثانى وقيام ابنه مرنبتاح بحملته في فلسطين التى حارب خلالها بنى اسرئيل ضمن الشعوب والمدن الفلسطينية المذكورة على لوحته ـ قد يثار اعتراض ، بأن فترة الخمس سنوات هذه لاتتفق مع مدة الاربعين عاماً التى قضاها بنو اسرائيل في التية في سيناء قبل دخولهم الى فلسطين ، والرد على ذلك أن بنى اسرئيل لم يكونوا خلال فترة التية في جنوب سيناء نفسها بل كانوا أقرب إلى جنوب فلسطين منهم إلى جنوب سيناء . فالثابت من القرآن الكريم أن الله تعالى فرض عليهم التيه عقاباً لهم على تقاعسهم عن الاشتراك في الحرب ضد القوم الجبارين كما ورد في سورة المائدة « ياقوم ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فتنقلبوا خاسرين ، قالوا ياموسى إن فيها قوما جبارين » (الايات ٢٠ ـ ٢١) . «ياموسى انا لن ندخلها أبداً ماداموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون (الاية ٢٤) قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الارض (آية ٢٦) .

وقد وردت في التوراة نفس الرواية في سفر العدد وحددت هؤلاء الاعداء بانهم العمالقة ساكنون في أرض الجنوب والحيثيون واليبوسيون والاموريون ساكنون في الجبل

والكنعانيون ساكنون عند البحر وعلى جانب الاردن والجبابرة بنى عناق من الجبابرة (سفر العدد ١٣ ، ١٤ ، ٣٣) ويستفاد مما ورد في التوراة هنا أن بنى اسرائيل كانوا في هذه المنطقة من جنوب فلسطين في العام الثانى لخروجهم من مصر (لانهم تركوا جبل موسى بعد الخروج من مصر بثلاثة عشر شهراً متجهين إلى أرض الميعاد (سفر العدد ١٠ : ١١) كما يستفاد من تتبع أسماء المواقع التى وردت في التوراة خلال فترة التيه أنهم أمضوا فترة الاربعين سنة وهم يرتحلون هنا وهنا مابين جنوب فلسطين وخليج العقبة ووادى عربة (سفر العدد ٣٣ : ١ - ٣٦) وتدل دراسة أسماء المواقع التى مروا بها في أوائل فترة التيه ، أن بعضها يقع بالقرب من الساحل الشمالى لسيناء (خريطة رقم ٢ وخريطة رقم ٣ المواقع ارقام ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧[١٩] . وربما التقى بهم مرنبتاح في هذه المرحلة من التيه .

وبالاضافة إلى ذلك ، فهناك دليل على وجود نشاط لمرنبتاح في منطقة وادى عربة الممتد من خليج العقبة إلى البحر الميت حيث يوجد منجم للنحاس في الموقع المسمى «تمنة» استغله المصريون ابتداء من عصر الرعامسة بدليل وجود أسماء بعض الفراعنة محفورة على صخوره - ومنهم اسم الفرعون مرنبتاح[٢٠] (خريطة ٣) وكانت منطقة وادى عربة من بين المناطق التى أمضى فيها بنو اسرائيل بعضاً من فترة التيه ، فربما اصطدمت بهم احدى الفرق الحربية المصاحبة لبعثات تعدين النحاس



ـ (خريطة رقم ٣) خريطة توضح خط سير بني اسرائيل في سيناء قبل وأثناء التيه وبوجه خاص خط سيرهم في أوائل مرحلة التيه عندما اقتربوا من جنوب فلسطين وشرق مصر مما جعلهم في متناول جيش الفرعون «مرنبتاح» .

التى أرسلها مرنبتاح إلى مناجم تمنة .

أما الاية رقم ٣٨ في سورة القصص فانها تقدم لنا ثلاثة معلومات عن فرعون موسى هى :

١ ـ أن أحد أعوانه المقربين كان يدعى هامان

٢ ـ أنه كان يستخدم الطوب المحروق (أوقد لى على الطين) في البناء .

٣ ـ أنه بالغ فى تأليه نفسه (ما لكم من إله غيري) .

أما عن الامر الاول فقد كان لرمسيس الثانى موظفاً يدعى « حارمان » (أو حورمين) (لعدم معرفة التشكيل الحقيقى الذى كان ينطق به المصريون لغتهم لانها تخلو من الحروف المتحركة كاللغة العربية) . وكان حارمان هذا يشغل وظيفة « كاتب القصر »[٢١] (وهو بمثابة رئيس الديوان الملكى في الوقت الحاضر) وربما يكون الاسم قد حرف إلى هامان لان الحاء كثيراً ما تتحول على ألسنة الناس إلى الهاء لسهولة نطق هذه الاخيرة والراء من الحروف الضعيفة التى تسقط من نطق الكلمات بسهولة .

أما عن الامر الثانى وهو البناء بالطوب المحروق أو الاحمر فمن الحقائق التاريخية المعروفة ان المصريين لم يستخدموا الطوب المحروق في مبانيهم بسبب وفرة الحجر في مصر فكانوا يشيدون معابدهم ومقابرهم به . أما مساكنهم فكانوا يفضلون استخدام اللبن أو الطوب النىء في بنائها بسبب مايتميز به من ترطيب الجو داخل المساكن فيخفف من تأثير جو مصر الحار في

الصيف . ولذلك دهش الباحثون عندما عثروا على أساسات مبانى بالطوب المحروق في شرق الدلتا في منطقة تدعى حالياً « نبيشة » وهى ليست بعيدة عن مدينة رعمسيس التى شيدها رمسيس الثانى[٢٢] . وترجع هذه الاساسات إلى عصر الرعامسة أى إلى العصر الذى ينتمى اليه رمسيس الثانى . وعلى هذا فيمكن أن تضاف هذه « القرينة » إلى الرأى القائل بأن فرعون موسى ينتمى إلى عصر الرعامسة بوجه عام الذى ينتمى اليه رمسيس الثانى .

ولعل السبب في استخدام الرعامسة للطوب المحروق لاول مرة في تاريخ مصر الفرعونية يرجع إلى قلة المحاجر في شرق الدلتا التي يكثر فيها الطمى . أوربما احتاج رمسيس الثانى إلى كمية ضخمة من مواد البناء لانشاء مدينته الحديثة « رعمسيس » فلم تسعفه الاحجار القليلة في المنطقة فاضطر لحرق الطوب لتوفير مادة بناء أكثر صلابة من الطوب اللبن .

وبالنسبة للأمر الثالث وهو تأليه فرعون لنفسه فالحقيقة أن هذا التاليه لم يقتصر على رمسيس الثانى بل كان الفراعنة الاخرون يؤلهون أنفسهم ويفرضون عبادتهم في المعابد ومنهم والد رمسيس الثانى ، الملك سيتى الاول الذى أضاف محراباً لعبادته في معبد مدينة ابيدوس القديمة (عند بلدة البلينا في محافظة سوهاج) مع الالهة الاخرى التي كانت تعبد في معبد هذه المدينة (أوزيريس وايزيس وحورس)[٢٣] .ولكن تميز رمسيس الثانى عن هؤلاء الفراعنة بالمبالغة في تأليه نفسه إلى

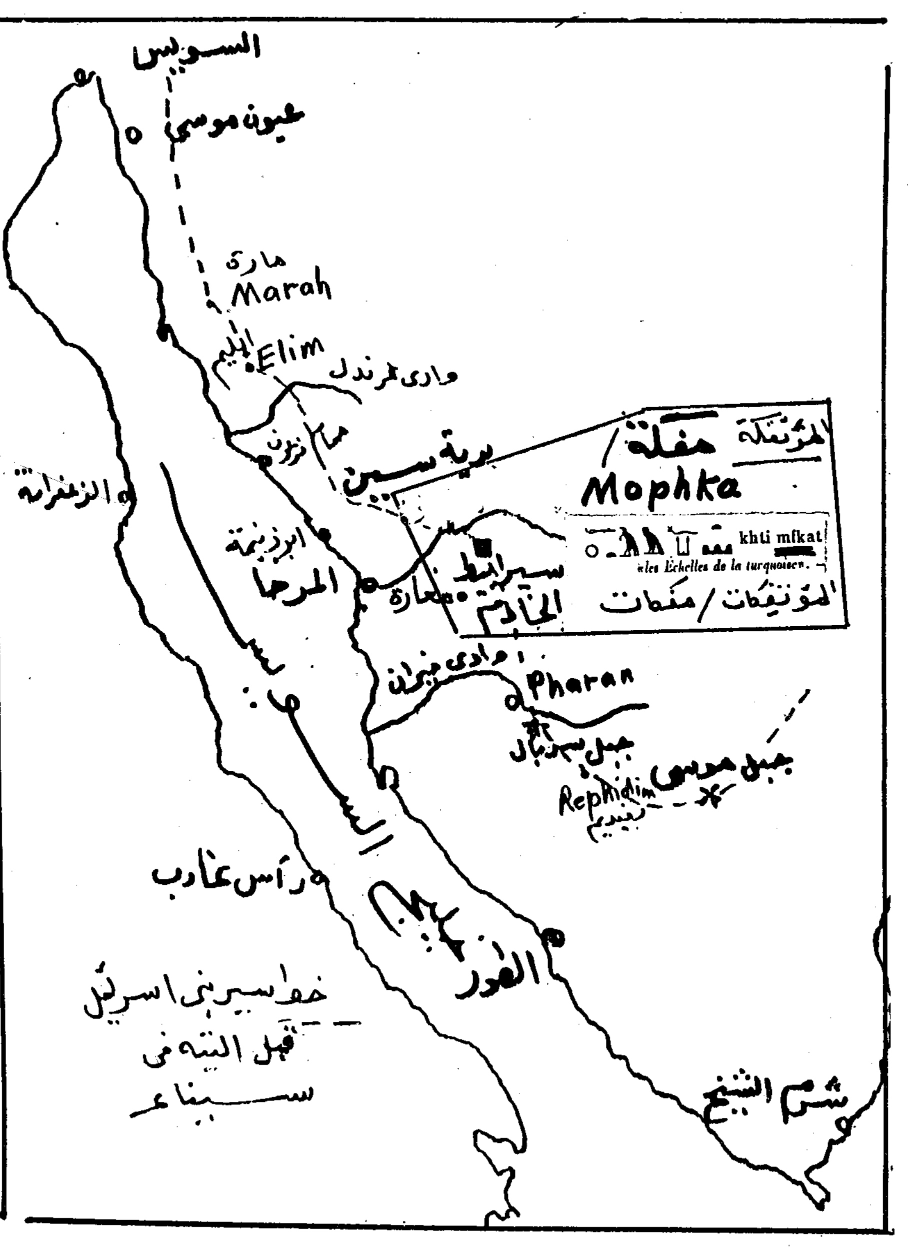
حد التطرف الشديد لدرجة الشذوذ أحياناً . ومن ذلك أنه صور نفسه على جدران هيكل معبد أبى سمبل على هيئة آله وأمامه صورته على هيئة ملك وهو يتعبد إلى نفسه[٢٤] وكتب فوق صورته كآله « رمسيس الاكبر اله السماء » . ولعل هـذه الصورة الشاذة تعكس ماورد في القرآن الكريم على لسانه بقوله « أنا ربكم الاعلى » (سورة النازعات ٢٤) .

ولو تتبعنا بنى اسرائيل بعد عبورهم اليم وغرق فرعون ودخولهم سيناء سنجد القرآن الكريم يمدنا بمعلومات تصحح تناقضات التوراة . فقد وردت اشارة واحدة في التوراة لارتداد بنى اسرائيل للوثنية عندما عبدوا العجل ، ونفهم منها أن هذه العبادة حدثت عندما غاب موسى عنهم ليتلقى من الرب الشرائع أى بالقرب من جبل موسى اذ تقول التوراة في هذا الصدد فأخذ (هارون) ذلك (الذهب) من ايديهم وصورة بالازميل وصنع عجلا مسبوكا . فقالوا هذه آلهتك يااسرائيل التى أصعدتك من أرض مصر (خروج ٣٢ : ٣ ـ ٤) . بينما أشار القرآن الكريم إلى ارتداد بنى اسرائيل للوثنية مرتين أولهما في سورة الاعراف

آية ١٣٨ «وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا ياموسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون » . والاشارة الاخرى وردت في سورة طه آية ٨٨ فكذلك القى السامرى فاخرج لهم عجلاً جسداً له خوار فقالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسى .

ونلاحظ من هاتين الايتين الكريميتين أن القرآن الكريم استخدم صيغتين مختلفتين في الاخبار عن ارتداد بنى اسرائيل للوثنية (أو نية الارتداد لها في الصيغة الاولى) أولهما صيغة الجمع « آلهة » وثانيهما صيغة المفرد « آلهكم وآله موسى » بينما استخدمت التوراة صيغة الجمع في عبارة هذه آلهتك يااسرائيل .

ذلك أننا اذا عرفنا العبادات الوثنية التى كانت سائدة في سيناء لوقفنا على مدى دقة القرآن الكريم ومدى خطأ التوراة فقد كانت هناك عبادتان احداهما مصرية فرعونية والاخرى سامية ، وكانت العبادة المصرية الفرعونية تمارس بوجه خاص في المنطقة المسماه « سرابيط الخادم » الواقعة في وسط شبه جزيرة سيناء (خريطة رقم ٢) وكان المصريون يسمون هذه المنطقة مدرجات مفكة أو مفكات بمعنى « أرض الفيروز » لانهم كانوا يستخرجون منها هذا الحجر الكريم الذى كان يدخل في صناعة الحلى وخاصة ذات الهدف الدينى منها كالتمائم والاحجبة . ولهذا كثرت بعثاتهم التعدينية التى أرسلوها إلى هذه المنطقة لاستخراج هذا الحجر مما تطلب انشاء معبد ظل الفراعنه يوسعون مساحته ويضيفون اليه لمدة لاتقل عن ثمانمائة سنة وقد عبدالمصريون في هذا المعبد عدة آلهة على رأسهم آلهة كان المصريون يدعونها « حتحور » وينعتونها بـ « سيدة الفيروز » لانهم أعتبروها الالهة الحامية لمناجم الفيروز وكانوا يتصورونها على هيئة بقرة أو على هيئة امرأة على

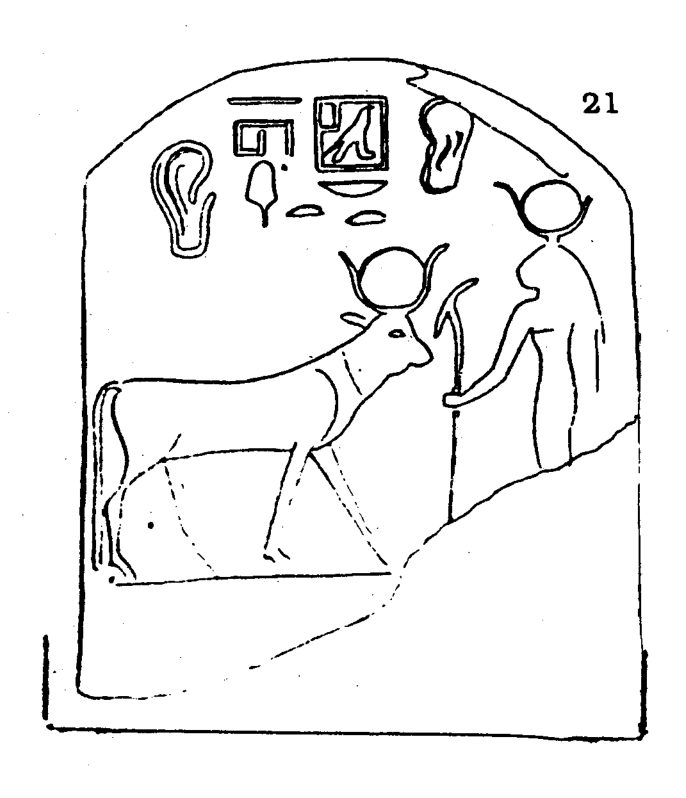


-(خريطة رقم ٢) خريطة للجزء الجنوبي الغربي من سيناء تبين خط سير بني اسرائيل ومرورهم بمركز العبادات الوثنية بمنطقة سيرابيط الخادم المسماة عند المصريين القدماء «مفكة» أو «مفكات» والتي تشبه كلمتي «مؤتفكة» و«مؤتفكات» الواردتين في القرآن الكريم .

رأسها قرنى بقرة[٢٥] (الاشكال ٣ ، ٦) ومازال اسم هذه الالهة باقيا حتى اليوم في اسم أحد الشهور القبطية وهو شهر « هاتور » . والى جانب هذه الالهة الرئيسية في معبد سرابيط الخادم أو في منطقة مفكة أو مفكات عبد المصريون إلها له أهمية كبيرة هو اله القمر الذى كان يعبده سكان سيناء ولكنهم عبدوه في الصورة المصرية على شكل طائر أبو منجل أو بجسم إنسان ورأس أبي منجل وكانوا يدعونه « تحوت » ومازال اسمه باقيا حتى اليوم فى أحَد الشهور القبطية وهو شهر « توت » أول هذه الشهور . وبالاضافة إلى هذين الالهين كان المصريون يعبدون الها يدعى « سبد » ويعتبرونه الها للمشرق[٢٦] .

وان تعدد الالهة في هذه المنطقة يرجح أنها المنطقة المقصودة بعبارة « كما لهم آلهة » الواردة في الاية رقم ١٣٨ من سورة الاعراف . هذا ولم تشر التوراة إلى العبادة في هذه المنطقة .

أما الاشارة الثانية في القرآن الكريم في الاية ٨٨ من سورة طه الخاصة بعبادة العجل والتي استخدم القرآن الكريم فيها صيغة المفرد في عبارة « هذا الهكم واله موسى » بينما استخدمت التوراة صيغة الجمع في عبارة « هذه آلهتك ياإسرائيل التي اصعدتك من أرض مصر (خروج ٣٢ : ٣ - ٤) فتظهر فيها دقة القرآن الكريم وخطأ التوراة بوضوح لان الاله المقصود هو العجل وحده والذى يفهم من التوراة أن عبادة هذا العجل حدثت بالقرب من الجبل الذى صعد اليه موسى



ـ (شكل ٣) لوحة نذرية قدمها شخص للآلهة البقرة التي كان المصريون القدماء يدعونها «حتحور» والاسم بقى حتى اليوم في اسم الشهر القبطى «هاتور» وقد حفرت على اللوحة أشكال اذنين رمزاً لاستماع الآلهة للمتعبد الذي قدم اللوحة واستجابتها لطلبه وسؤاله عن أمور الغيب .

لتلقى التعاليم من ربه وهو مانسميه جبل موسى (خريطة ٢)[٢٧] ويقع في جنوب سيناء كما هو معروف . ولقد فسر الباحثون عبادة بنى اسرائيل للعجل بانه ارتداد لعبادة العجل الذى كان المصريون يعبدونه والذى يسمى «أبيس » ولكن ماورد في القرآن الكريم ثم في التوراة يفيد عكس هذا تماما اذا يدل على انه اله قديم كان اسلاف العبرانيين يعبدونه قبل أن يبشرهم الانبياء برسالة التوحيد .. وذلك في قولهم « هذه آلهتك يااسرائيل التى اصعدتك من ارض مصر » لانه من غير المقبول ان تكون الالهة او الاله الذى خلصهم من عبودية المصريين اله مصرى بل المعقول ان يكون الها سامياً . وهذا يجعلنا نتساءل عن كنه هذا الاله (أو الالهة) ولماذا تذكّرهُ الاسرائيليون في المنطقة القريبة من جبل موسى عندما غاب عنهم موسى ؟

ان العجل الذى عبده بنو اسرائيل لم يكن العجل ابيس المصرى وانما كان العجل أو الثور الذى يرمز إلى اله القمر السامى الذى كان يعبد في سيناء باسم « سين » وهو اله قديم جداً في الجزيرة العربية كان يعبد في صورة العجل أو الثور في جميع مناطقها تقريباً . ويبدو أنه كان المعبود السائد للقبائل السامية التى كانت تسكن الوطن السامى الذى يرجح أنه كان يقع في وسط الجزيرة العربية وأن القبائل السامية نقلت عبادة هذا الاله منها إلى المناطق التي هاجرت اليها في هجراتها إلى الجنوب حيث عبده الحضارمة بنفس الاسم أي « سين » وعبده السبئيون والقتبانيون والمعينيون باسماء أخرى (إيل ـ مقه ،

عم ، ود ، على التوالى) وكانت هذه الشعوب كلها ترمز اليه بشكل العجل أو الثور[٢٨] بسبب التشابه بين الشكل الهلالى للقمر والشكل الهلالى لقرن العجل أو الثور (شكل ٤) وكان السبئيون يتقربون اليه بتقديم تماثيل من الذهب يسمونها « صَلَمُن ذو ذ هين » ولعل هذا دليل على الارتباط بين العجل وبين الذهب .

أما الارتباط بين الاصول البعيدة لبنى اسرائيل وبين اله القمر هذا فربما يرجع إلى ماقبل عصر ابراهيم عليه السلام (حوالى عام ١٨٠٠ ق م) أي قبل اعتناق ابراهيم لديانة التوحيد . وذلك أن اله القمر هذا كان يعبد باسم « سين » أيضاً في مدينة « أور » القديمة الواقعة في جنوب العراق[٢٩] . ويبدو أنه انتقل اليها مع هجرات الساميين نحو الشمال ودخولهم إلى العراق . وقد جاء في التوراة أن ابراهيم يرجع في أصله إلى مدينة أور هذه التي تطلق التوارة عليها « أور الكلدانيين » (وهي تسمية خاطئة لانها نسبت المدينة لشعب ظهر في عصر لاحق وهو « الكلدانيين » الذى لم يظهروا في التاريخ الا في القرن السابع قبل الميلاد) . وكان رمز اله القمر في مدينة أور وفي أماكن أخرى من العراق هو الهلال والثور ذى القرون الهلالية أيضاً .

وهكذا عندما وجد بنو اسرائيل أنفسهم في سينا حيث سادت عبادة الاله سين اله القمر السامى الاصل الذى يرتبط باصولهم البعيدة في مدينة أور ، وعندما غاب عنهم موسى سرعان ما ارتدوا إلى عبادة هذا الاله القديم الذى كانت تعبده أيضاً الجماعات

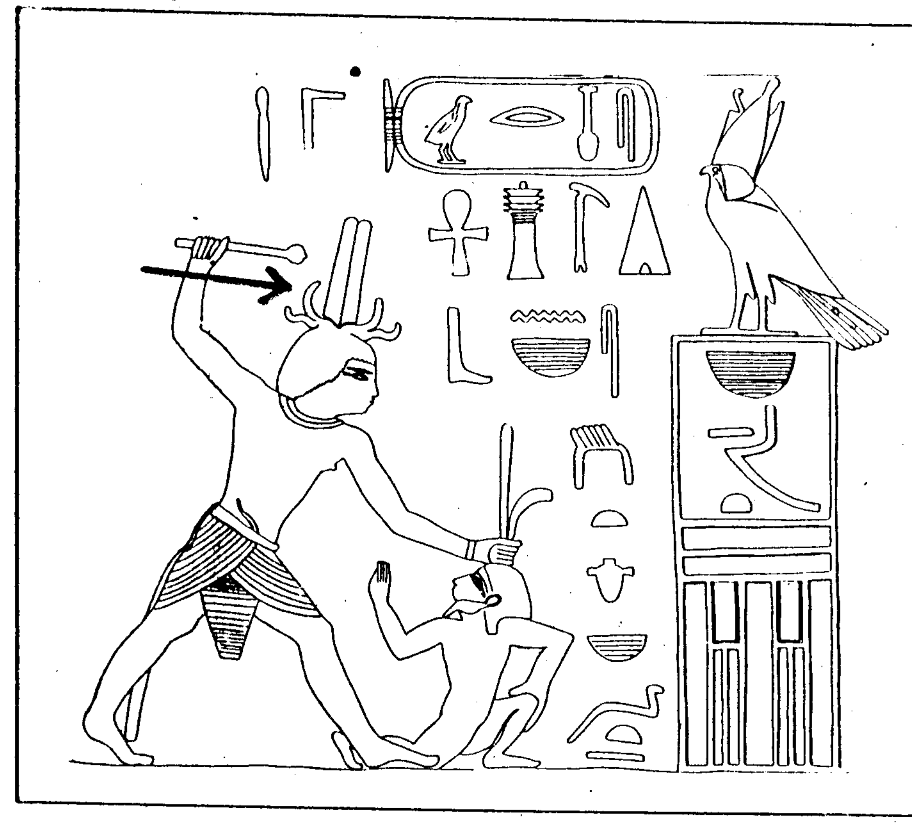
نظرَ هرونُ بنى مذبحا امام



ـ (شكل ٤) الثور ذو القرون الهلالية التي ترمز لاله القمر السبئي المسمى «ايل ـ مقه» عند السبئيين ، وهو اله سامي شاعت عبادته في الجزيرة العربية والمناطق المتاخمة لها ، وقد عبده أجداد العبرانيين قبل نزول رسالة التوحيد على ابراهيم ، ولذلك يرجح أنه الثور أو العجل الذي ارتد بنو اسرائيل إلى عبادته عندما غاب عنهم موسى في سيناء .

السامية التي تسكن سيناء منذ القدم . والدليل على قدم عبادة اله القمر السامى هذا في سيناء أن أحد الفراعنة الاوائل وهو الفرعون «سنفرو» أول ملوك الاسرة الرابعة الفرعونية (٢٥٩٢ ـ ٢٥٦٨ق م) عندما أراد أن يعبر عن انتصاره على سكان سيناء الساميين مثل نفسه يلبس تاجاً به شكل الهلال الذى يرمز إلى اله القمر سين (شكل ٥)[٣٠] .

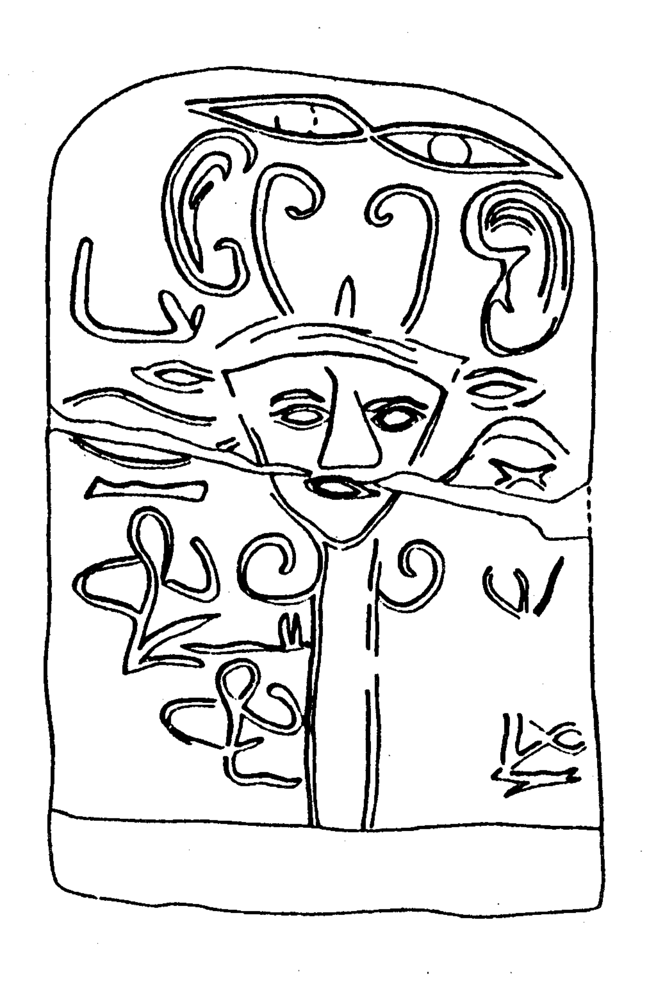
هذه الحقائق التاريخية تفسر قول بنى اسرائيل هذه الهتك يا اسرئيل التي أصعدتك من أرض مصر « وان كان الاصح قولهم » هذا الهك « أي في صيغة المفرد مثلما ورد في القرآن الكريم في قول بنى اسرائيل » هذا الهكم واله موسى » . وترتبط بهذه القصة ، قصة البقرة الصفراء التي وردت في الايات ٦٧ ـ ٧٣ من سورة البقرة (ولم ترد هذه القصة في التواره) ، كما هو معروف بأن موسى عليه السلام طلب من بنى اسرائيل ذبحها للتعرف عن طريق ذلك على احد القتلة عندما لم يتمكنوا من ذلك ووصفها لهم بأنها متوسطة العمر لونها شديد الصفرة وأنها ليست مخصصة لاعمال الزراعة . وهذه الاوصاف تدل على أن هذه البقرة من نوع خاص لان ذبحها سيؤدى لكشف الغيب أي للتعرف على القاتل . وهذه الاوصاف قد تنطبق على البقرة المقدسة التي كانت تعبد في مصر وفي سيناء باسم « حتحور » كما ذكرنا والتي اعتقد المصريون بأن لها قدرة على الايحاء لهم بكشف المجهول وكانوا يلجأون إلى معابدها في مصر وفي سيناء أي في سرابيط الخادم لكشف العيب ومن بين ذلك التعرف على مواطن حجر



ـ (شكل ٥) منظر محفور على صخور سيناء يظهر فيه الفرعون «سنفرو» أحد الفراعنة المبكرين في تاريخ مصر الفرعونية وقد رمز الفرعون لانتصاره على سكان سيناء الساميين بوسيلتين احداهما وهو يضرب أحد زعمائهم بالمضرب الملكي ، والأخرى وهو يرتدي تاجاً يعلوه قرنان (مشار اليهما بسهم) يرمزان إلى اله القمر السامي الذي كان معبود أعدائه ، وربما كان هذا الزعيم يلبس تاجاً يعلوه هذان القرنان . وظهور هذا الدليل على عبادة اله القمر ورمزه (الثور أو العجل) في عهد الفرعون يثبت قدم عبادة اله القمر ورمزه في سيناء فهي تسبق عصر موسى بحوالي الف وخمسمائة سنة .

الفيروز في سراديب مناجمه المظلمة وكانوا يقيمون لها أنصاباً أو لوحات يرسمون عليها صورتها أى صورة البقرة (شكل ٣) وبجانبها رسم أذنين[٣١] رمزا لاستماع الالهة إلى تساؤلاتهم واستجابتها إلى طلباتهم وقد وجدت نماذج من هذه اللوحات في منطقة سرابيط الخادم بسيناء (شكل ٦)[٣٢] وتنطبق الاوصاف الواردة في القرآن الكريم على هذه البقرة فهي صفراء لان المصريين كانوا يصنعون لها تماثيل مغطاة بالذهب[٣٣] لانهم عبدوها أيضاً كالهة للمناطق التي كانوا يحصلون منها على الذهب وهي بلاد بعيدة أطلق عليها المصريون التسمية « بُونت » وتقع على الساحل الافريقى للبحر الأحمر وكانوا يسمون هذه البقرة « نوبت » أي الذهبية . ولكونها إلهة فمن الطبيعى الا يستخدمونها في أعمال الزراعة وكانوا يرمزون لذلك بتمثيل هذه البقرة وهي خارجة من أحراش البردى رمزاً لانها بقرة برية وليست بقرة مستأنسة تسخر في أعمال الزراعة .

ولعل بنى اسرائيل بما جلبوا عليه من ضعف العقيدة قد افتتنوا بهذه المعبودة وبقدرتها المزعومة على كشف الغيب كما تصوروا هم أوكما صور لهم عبادها ، فأراد الله تعالى أن يردهم إلى الصواب بأن يظهر لهم أن هذه البقرة ما هى الا حيوان للذبح شأنه شأن حيوانات الذبح الاخرى فأمر موسى بأن يطلب من بنى اسرئيل ذبحها وعن طريق هذا الذبح الذى يعنى لاشك نزع الاعتقادات الخرافية عن هذه البقرة من أذهان بنى اسرائيل - عن طريقه ، أي بعد أن أصبحت مجرد طعام للآكلين شأن



ـ (شكل ٦) لوحة نذرية وجدت في معبد سيرابيط الخادم بسيناء حفر عليها شكل الآلهة حتحور بوجه امرأة لها اذني بقرة وعلى جانبيها ظهرت أذنان بشريتان ترمزان إلى أُذُنَىْ الالهة او الى أذني المتعبد الذي قدم اللوحة والى استماع الآلهة لطلبه في استطلاع الغيب .

حيوانات الذبح الاخرى ، أمرهم موسى باستخدام أحد اعضائها ـ لسانها أو ذيلها في ضرب القتيل فأحياه الله ونطق باسم قاتله . وهكذا جرد الله هذه البقرة مما قد ينسب اليها من ألوهية في نظر بني اسرائيل الضعاف الايمان والعقيدة وبين لهم أن كشف الغيب هو من قدرة الله وحده .

ان الاعجاز التاريخى للقرآن الكريم لا يقتصر على هذا العمق في دقة أوصافه للعبادات القديمة لدحض هذه العبادات وبيان فسادها ، بل يتصل بأسمائها القديمة . فقد كان المصريون يطلقون على منطقة مناجم الفيروز في سرابيط الخادم « ختيومفكة » أو « ختيّومفكات » كما ذكرنا فيما سبق ومعناها « مدرجات الفيروز » (خريطة ٢) .

ولدينا اسمين وردا في القرآن الكريم يشبهان كلمتى « مفكة » و« مفكات » أحدهما «المؤتفكة» وقد ورد في سورة النجم آية ٥٣ في قوله سبحانه وتعالى « والمؤتفكة أهوى » والثانى ورد في سورة التوبة آية ٧٠ في قوله سبحانه وتعالى « وأصحاب مدين والمؤتفكات » وقد فسر الباحثون كلمتى « المؤتفكة والمؤتفكات » بأنهما اسم مدينة أو قرى لوط التي هدمها الله وجعل أعاليها اسافلها اعتماداً على معنى فعل « إئتفك » أي إنقلب ومنه « أئتفكت الارض » أي انقلبت بمن عليها[٣٤] غير انه يلاحظ أن كلمة « المؤتفكات » وردت في سورة التوبة مقترنة بكلمة « مدين » وهو الاسم الذى يطلق في الوقت الحاضر على المنطقة الواقعة شرق خليج العقبة وكان يشمل في العصور الماضية جنوب سيناء[٣٥] . والكلمة قريبة في نطقها من الاسم المصرى القديم « مفكة ،مفكات » وهو اسم منطقة مناجم الفيروز في

سرابيط الخادم التي كان بها المعبد المصرى مقر العبادات والالهة الوثنية المتعددة التي ذكرناها . وربما أنزل الله غضبه بهذه المنطقة على هيئة زلزال لأن الزائر لاطلالها يلاحظ تدميرها الشديد(٣٦) رغم بعدها عن العمران أي أن هذا التدمير لم يكن لاستخدامها مصدراً لحجارة البناء في العصور التالية كما هو شأن كثير من مناطق الآثار الأخرى لعدم وجود آثار تجمعات سكانية كبيرة حولها أو بالقرب منها . وعلى ذلك فربما يكون هذا التدمير الشديد هو السبب في تسميتها « مفكة ومفكات » وأن هذا الاسم اتفق مصادفة مع الاسم المصرى مفكة ومفكات أو ربما يكون الاسم الوارد في القرآن الكريم تحويراً عربياً للاسم المصرى القديم .

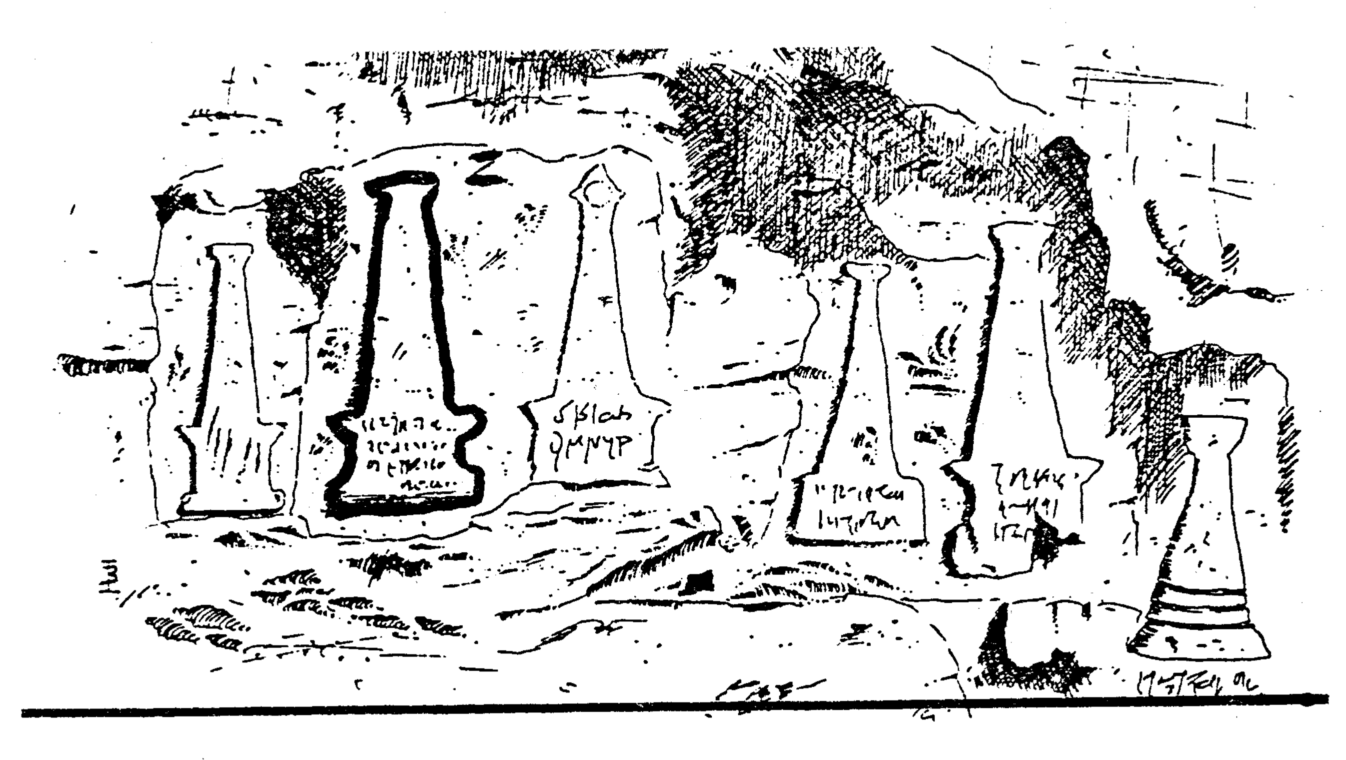
وهناك أمثلة أخرى لاستمرار اسماء المعالم القديمة في القرآن الكريم مع تحوبر بسيط في هذه الاسماء مثل الرقيم والحجر والعرم .

فأما الرقيم الوارد في سورة الكهف آية ٩ « أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا » فقد اختلف الباحثون في تفسيره فقال بعضهم أنه من الرقيم الذى يحمل معنى الكتابة وان الرقم هو اللوح المكتوب فيه أسماء أصحاب الكهف وانسابهم(٣٧) والحقيقة أن كلمة « الرقيم » ترجع في أصلها إلى كلمة نبطية هى « رقمو » وهو الاسم النبطى للبتراء عاصمة الانباط الواقعة إلى الشمال من خليج العقبة بحوالى ١٤٠ كيلو متراً والتي تسمى حالياً وادى موسى . وقد ظل الاسم « رقمو » هذا مجهولاً كاسم لهذه المدينة حتى عام ١٩٦٥ . وان كان الباحثون قد عثروا على هذا الاسم قبل ذلك في النقوش

النبطية ولكن كاسم شخص[٣٨] لاكاسم للمدينـة حتى كشف كاسم للمدينة عام ١٩٦٥ على شاهد محفور في الصخر[٣٩] (شكل ٧) عند مدخل البتراء[٤٠] . والاسم رقمو هـو نفس الاسم العربى « الرقيم » بعد اضافة اداة التعريف العربية وحذف الواو النهائية وهذه الواو من خصائص اللغة النبطية وتلحق بأسماء الاعلام . وقد بقيت في عربيتنا في بعض الاسماء مثل الاسم « عمرو » . وكلمة رقمو تعنى في اللغة النبطية « المزركشه » أو « المتعددة الالوان » وهو وصف الانباط للون صخور جبال مدينتهم التي حفرت أغلب منشآتها في الصخر . وتنتشر على هذا الصخر وهو من الحجر الرملى الاحمر الخطوط الصفراء والزرقاء والبيضاء وان اشارة القرآن الكريم إلى البتراء كملجأ لاصحاب الكهف ينطبق إلى حد كبير على طبيعة وظروف هذه المدينة . فأولا : يوجد بالبتراء مايقرب من خمسمائة كهف فهى بذلك أنسب الاماكن لاختفاء أصحاب الكهف وهي في الاصل مقابر منحوتة في الصخر على غرار مقابر مدائن صالح وان كان بعضها أكثر فخامة لان البتراء كانت عاصمة دولة الانباط بينما كانت مدائن صالح بمثابة عاصمتهم الثانية .

وثانيا : أصبحت البتراء شبه مهجورة بعد اسقاط الرومان لدولة الانباط عام ١٠٦ ميلادية ونُقل الملك النبطى « رب ابل الثانى» وبلاطه إلى بصرى في الشام ليكون تحت رقابة الرومان . وهذا التاريخ يتعاصر تقريبا مع الزمن المرجح لالتجاء الفتية إلى الكهف وهو عام ١١٢ ميلادية أو بعده بقليل . ففي هذا العام

أصدر الامبراطور الرومانى تراجان (وهو الذى في عهده أسقط الرومان البتراء عاصمة الانباط) قراراً باعتبار كل من يرفض عبادة آلهة الدولة والامبراطور خائناً لدولة الرومان ، ويهدر دمه[٤١] ففر الفتية المؤمنون من وجه الرومان ولجأوا إلى أحد كهوف البتراء (أى أحد مقابرها المنحوتة في الصخر) وهي اصلح مكان لذلك لانه بالاضافة إلى الاسباب التي ذكرناها فهي بعيدة عن قيادة الجيش الرومانى في الشام . وان كان هناك رأى بأن كهف أصحاب الكهف هو الكهف الكائن في المنطقة المسماة « الرجيب » جنوب مدينة عمان بالاردن بحوالى ثمانية كيلو مترات[٤٢] وأكبر نقد يوجه إلى هذا الرأى أن عمان التي كانت تسمى « فيلادلفيا » في العصر الرومانى كانت مركزاً هي وبصرى في منطقة جبل الدروز لقوات الاحتلال الرومانية المعسكرة في الشام فلا يعقل أن يهرب هؤلاء الفتية من وجه الرومان ويلجأون إلى مكان في قلب منطقة عدوهم الذي يطلبهم ، وإنما المعقول أن يلجأوا إلى منطقة بعيدة عن متناول هذا العدو . وهنا تتفوق البتراء على منطقة الرجيب لانها تبعد عن عمان (فيلادلفيا) بحوالى مائتين وستين كيلو متراً فضلاً عن كونها في وسط الصحراء وفي منطقة وعرة وبها ما لايقل عن خمسمائة كهف (مقبرة) متناثرة في مساحة شاسعة وفي الوقت نفسه أصبحت البتراء شبه خالية بعد انتقال ملكها وبلاطه وكبار رجالها إلى بصرى كما ذكرنا .



ـ(شكل ٧) شواهد تذكارية محفورة على الصخر عند مدخل مدينة البتراء والشاهد الثاني من اليسار هو الذي ورد عليه الاسم النبطي للبتراء «رقمو» .

١ - القراءة: د ا / ن ف ش / ف ط ر ي س / ب ر
الترجمة: هذا شاهد فطريس بن

٢ - ت ر ف ط س / و ي ق ر / أ د ي
ترفطس (وقد) وقر لأنه

٣ - القراءة: هـو ه / بر ق م و / د يم يت
الترجمة: هـو في رقمو الذي مات

٤ - بجرش و / و ق بير / تمه / دي
في جرش ودفن هناك. الذي

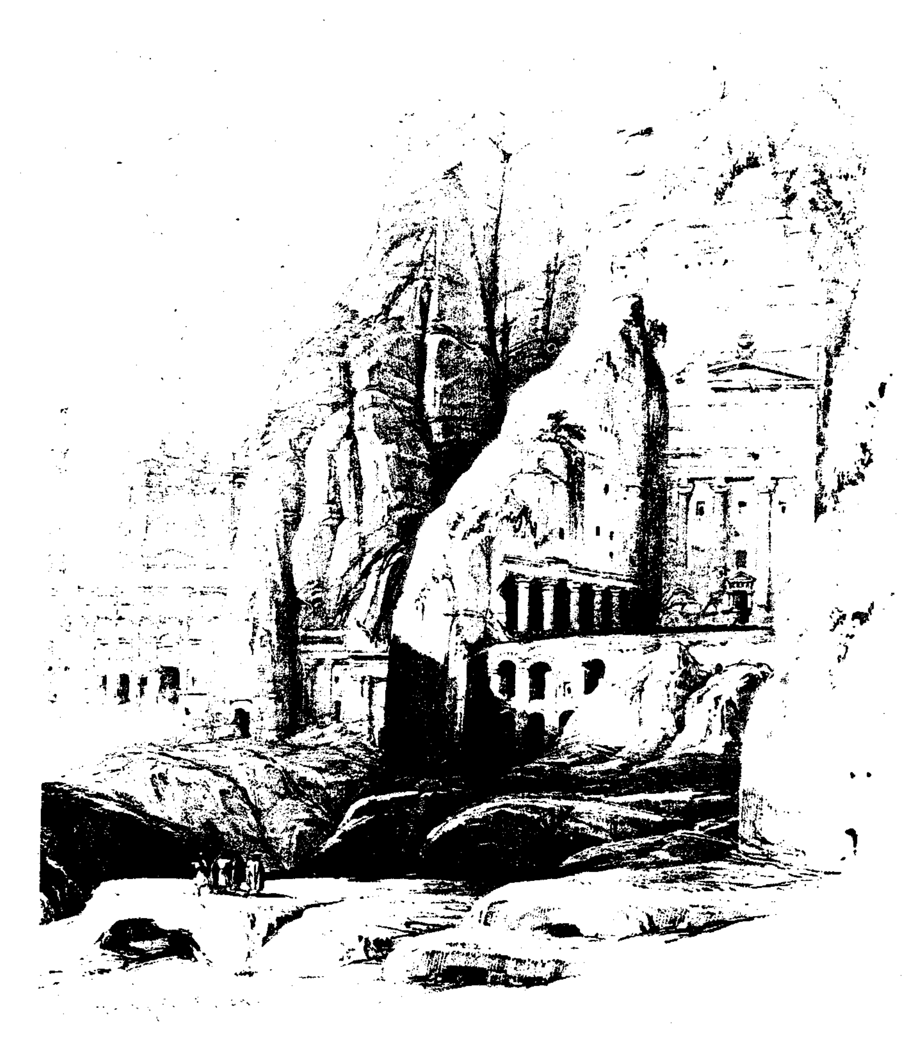
٥ - القراءة: عبد / له / ت ي مو / ربنه
الترجمة: عمل (هذا) له تيم سيده

- (شكل ٨) النقش النبطي المحفور على الشاهد المذكور في شكل ٧ وقراءته وترجمته وقد وردت كلمة «رقمو» في السطر الثالث .

أما تاريخ خروج الفتية أصحاب الكهف أو بالاحرى تاريخ بعثهم من رقادهم فيرجح الباحثون انه كان في عصر الامبراطور البيزنطي تيود وسيوس الثانى (٤٠٨ ـ ٤٥٠ م) الذى قام الجدل في عهده حول البعث هل بالروح أم بالجسد والروح[٤٣] بعد أن انتشرت المسيحية وأصبحت الدين الرسمى للدولة الرومانية ولم يعد هناك من خوف على الفتية المؤمنين من الخروج واعلان عقيدتهم المسيحية ، فايقظهم الله ليبرهن للناس على أن البعث يحدث بالجسد والروح .

واذا أضفنا إلى عام ١١٢ ميلادية وهو تاريخ صدرو قرار تراجان المشار اليه ٣٠٠ سنة شمسية (التي تعادل ٣٠٩ قمرية كما يفهم من رواية القرآن الكريم) فاننا نصل إلى عام ٤١٢ م وهو يقع فعلاً ابان فترة حكم الامبراطور تيود وسيوس الثانى .

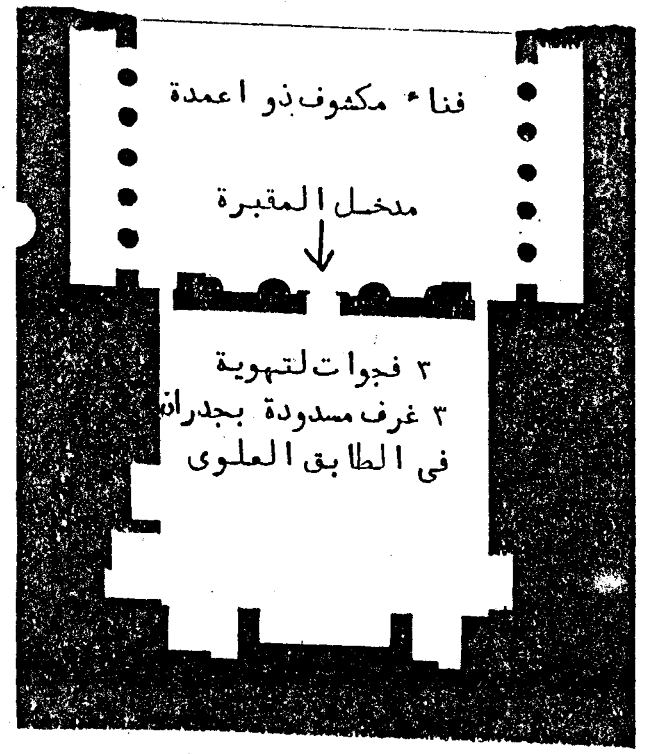
ومما يعزز من اعتبار البتراء مقراً لاهل الكهف ، وجود نقش يونانى باحد مقابرها المنحوتة في الصخر (أحد كهوفها) وهى المقبرة المسماة عند أهل المنطقة «بالجرة» أو «المحكمة» أو «السجن» **(شكل ٩)[٤٤] . وهذا النقش مؤرخ بعام ٤٤٦ ميلادية ويفيد انشاء معبد مسيحى داخل هذه المقبر[٤٥] ونفس هذا التاريخ يدخل في نطاق مدة حكم الامبراطور تيود وسيوس الثانى . وربما كانت هذه المقبرة هي الكهف المقصود وخاصة أن مدخلها يقع في الجهة الشمالية مع ميل خفيف نحو الجهة الغربية [٤٦]وبذلك تنطبق عليه الاية الكريمة (رقم ١٧ في سـورة**



- (شكل ٩) واجهة المقبرة الصخرية (الكهف) المعروفة باسم «الجرة» بين أهل البتراء (وادى موسى) ويلاحظ وجود فناء واعمدة أمام مدخلها مما يجعلها تصلح لاقامة معبد (مسجد) ، واسفل الفناء توجد أقبية كانت سبباً لان يطلق الأهالي تسمية «السجن» أو «المحكمة» أيضا على هذه المقبرة .

الكهف) «وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين و اذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه » أي أن الشمس عند شروقها تميل فيتقلص شعاعها نتيجة تحركها تدريجياً نحو الشرق . وعندما تغرب تقرضهم أي تدخل إلى غارهم من شمال (يسار) مدخله(٤٧) لوقوعه في الناحية الشمالية الغربية . أما الفجوة فتوجد في أعلى جدار مدخل مقبرة الجرة ثلاث فتحات لتهوية ثلاث غرف (شكل ١٠) في الطابق الثانى من المقبرة وقد دل فحص هذه الغرف على انها سدت في زمن ولغرض لم يستطع الباحثون تحديدهما(٤٨) وربما يكون في ذلك مايتمشى مع ماورد في الاية الواحدة والعشرين « فقالوا ابنوا عليهم بنيانا » كما أن تحويل هذه المقبرة إلى كنيسة في عام ٤٤٦ م قد يتمشى مع ماورد في نفس الاية « لنتخذن عليهم مسجدا » وكلمة مسجد في الواقع كلمة نبطية اى تتفق مع اللغة السائدة في البتراء .وقد أطلقها الانباط على أي مكان يتعبدون فيه لالهتهم ومثال ذلك نصب منحوت في الصخر في شق جبل اتليب بمدائن صالح نحته احد الاشخاص وكرسه لاله يدعى « أعارا » ودون عليه نقش بالخط النبطى واللغة النبطية يبدأ بعبارة « دنه مسجدا » أي هذا مكان للتعبد (الخريطة رقم ٤) .

وبهذه المميزات فان كهف الجرة يتفوق على كهف الرجيب لان مدخل هذا الاخير يوجد في الجهة الجنوبية(٤٩) فضلا عن أن الفجوة التي به والتي قال مكتشفوه أنها الفجوة المقصودة في



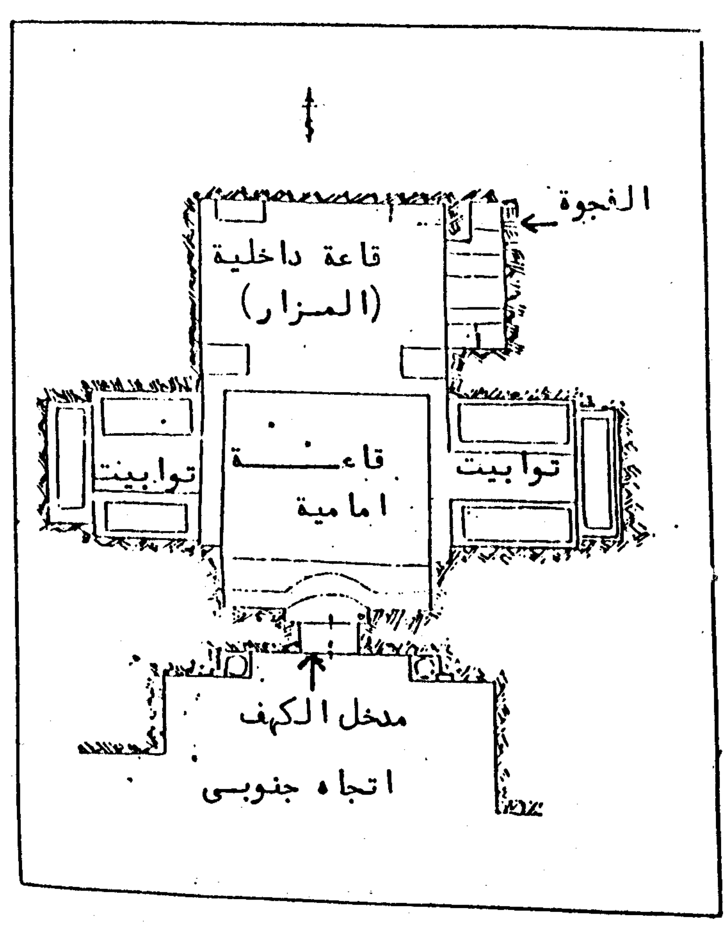
- (شكل ١٠) مسقط أفقي لمقبرة الجرّة في البتراء ، ويلاحظ انطباق الأوصاف الواردة في القرآن الكريم لكهف أصحاب الكهف عليها من حيث اتجاه مدخلها نحو الشمال ووجود ساحة أو فناء أمامها يصلح لاقامة مسجد .

الاية القرآنية ، هذه الفجوة توجد في الناحية الشرقية (شكل ١١)[٥٠] وبذلك لاتنطبق الاية القرآنية « وترى الشمس .. الخ » على كهف الرجيب وتنطبق تماماً على البتراء من حيث الاسم وتكاد تنطبق إلى حد كبير على كهف الجرة من حيث الاوصاف الأخرى .

ان هذا المثال يوضح لنا كيف أن القرآن الكريم باعجازه يحوى اشارات إلى حقائق تاريخية لم تتضح لنا الا بعد تقدم علم الآثار والنقوش وقراءة الكتابات القديمة[٥١] .

ومن الاسماء النبطية للاماكن الواردة في القرآن الكريم الاسم « الحجر » في الاية ٨١ من سورة الحجر « ولقد كذب أصحاب الحجر المرسلين » التي يفهم من الايات التالية لها أن المقصود بها هي مدينة ثمود وهى مداين صالح الحالية . وقد ورد هذا الاسم بالصيغة « حجرا » في نقشين على الاقل من النقوش النبطية المحفورة على واجهات المنشآت الصخرية (المقابر) في مدائن صالح[٥٢] . ثم وردت الكلمة بالصيغة « الحجرو » أي بأداة التعريف العربية « ال » أي قريبة جداً من اسمها العربى « الحجر » على واجهة مقبرة أخرى في نفس منطقة مداين صالح أيضاً[٥٣] .

ورغم ذلك الوضوح الشديد في القرآن الكريم وفي النقوش ورغم أن النقوش التي يرد فيها اسم الحجر المذكورة هنا منشورة منذ أكثر من ثمانين عاما (عام ١٩٠٩)[٥٢] [٥٣] فان بعض الباحثين غفلوا عن هذه النقوش وادعوا أن الحجر هي قرية



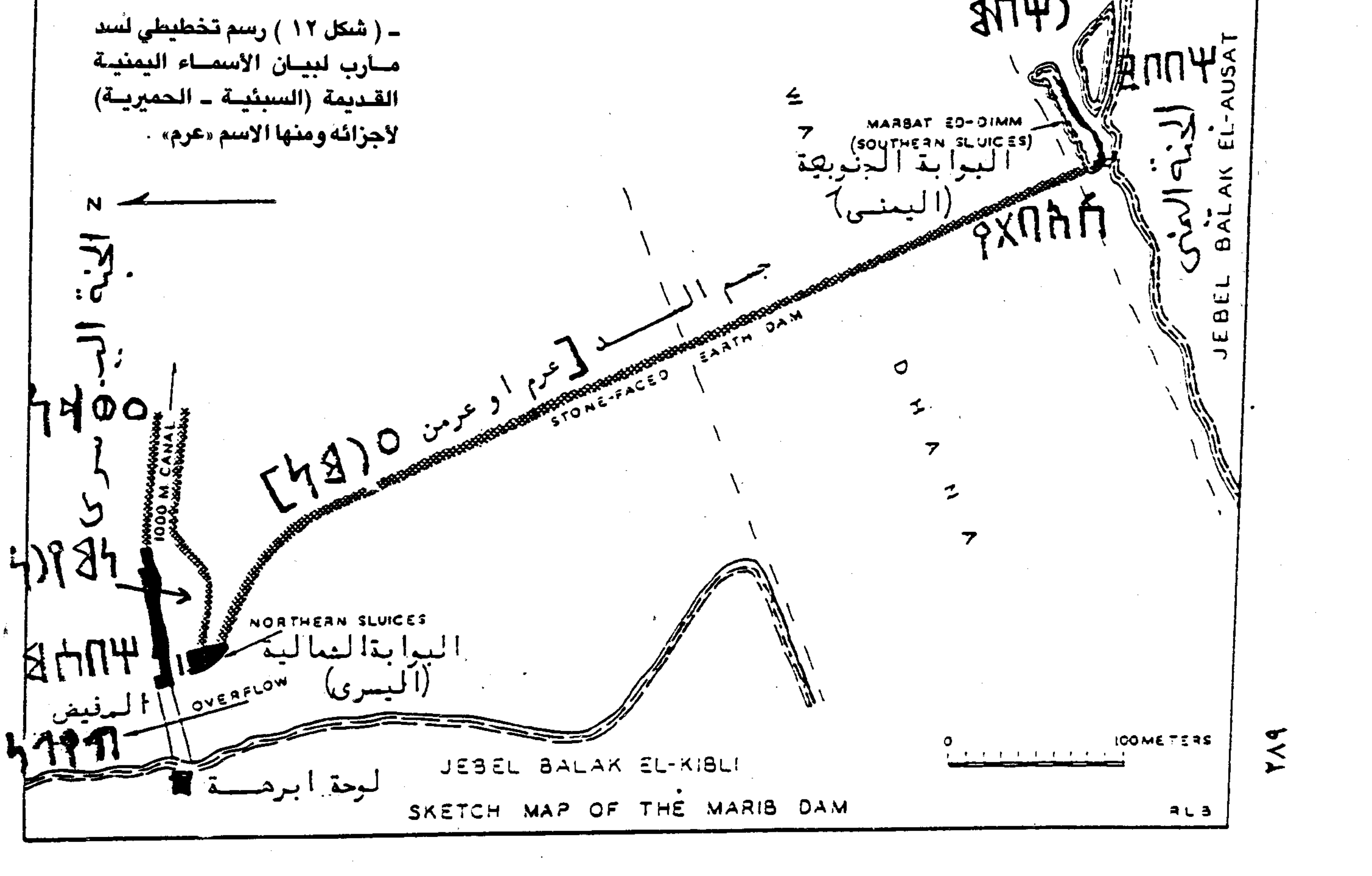
مسقط افقى لكهف " الرجيب " جنوب عمّان

ـ (شكل ١١) مسقط أفقي لكهف الرجيب في الاردن ويلاحظ عدم انطباق الأوصاف الواردة في القرآن الكريم لكهف أصحاب الكهف عليه لان مدخله يقع في الجهة الجنوبية فضلاً عن وجود الفجوة في الجهة الشرقية ، والمفروض أن تكون في الجهة الغربية طبقا لهذه الأوصاف .

الخريبة التي تبعد عن مدائن صالح بنحو عشرة أميال[٥٤]، ولعلهم يقصدون بذلك خريبة العلا لانها هى التى تبعد عن مدائن صالح بنحو عشرة أميال ويسميها أهل المنطقة أيضا «الخريبة» .

أما كلمة العرم الواردة في الاية ١٧ من سورة سبأ « فأرسلنا عليهم سيل العرم » فيفسرها الباحثون بانها جمع « عرمة » وهو مايمسك الماء من بناء وغيره إلى وقت حاجته أي سيل واديهم المسوك بالعرم[٥٥] .

وهذا تفسير صحيح ولكنه يجعل كلمة العرم اسما عاما بينما هو في أصله خاص لأحد اجزاء سد مأرب . فقد كان السبئيون يطلقون اسما خاصا على كل جزء من أجزاء هذا السد . فمثلا البوابة اليمنى كان اسمها « كأبتى » Kabty والقناة التى تأخذ منها كانت تتفرع إلى فرعين أحدهما اسمه رحب Rahb والاخر اسمه حبابض أو حببض Hbabd والبوابة اليسرى كان اسمها حابس أو حبس Habs والحوض الذى يأخذ منها كان اسمه نمرن Nmrn والقناة التي تأخذ من هذا الحوض كان اسمها عودن Cwdn ، أما السد نفسه الذى يصل بين البوابتين ويحجز المياه كان اسمه « عرمن » أو عرم[٥٦] (والنون في آخر الكلمة هى أداة التعريف في اللغة السبئية وتعادل « أل » في عربيتنا وبذلك يمكن ترجمة الكلمة العرم) . وكان طول هذا الجزء حوالى ستمائة متر (شكل ١٢) . ولما كان هو الذى يحجز المياه والذى ينتج عن تدميره اغراق المنطقة أولا ثم جفافها التام لعدم


- (شكل ١٢) رسم تخطيطي لسد مارب لبيان الأسماء اليمنية القديمة (السبئية - الحميرية) لأجزائه ومنها الاسم «عرم» .
N
1000 M. CANAL
NORTHERN SLUICES
البوابة الشمالية
(اليسرى)
OVERFLOW
المفيض
لوحة ابرهة
STONE-FACED EARTH DAM
جسم السد [عرم او عرمن
MARBAT ED-DIMM
(SOUTHERN SLUICES)
البوابة الجنوبية
(اليمنى)
الجنة اليمنى
الجنة اليسرى
JEBEL BALAK EL-AUSAT
JEBEL BALAK EL-KIBLI
0
100 METERS
SKETCH MAP OF THE MARIB DAM
RLB

امكان حجز المياه بعد زوال جسم السد ، فان القرآن الكريم يكون قد حدد بدقة الجزء الذى تهدم من جراء السيل والذى كان لتهدمه أثر كبير في جفاف جنتى سبأ وتحولهما إلى مناطق مُجْدبة لاتنمو بها سوى الاشجار غير المثمرة أو الهزيلة الثمار كالاثل والسدر .

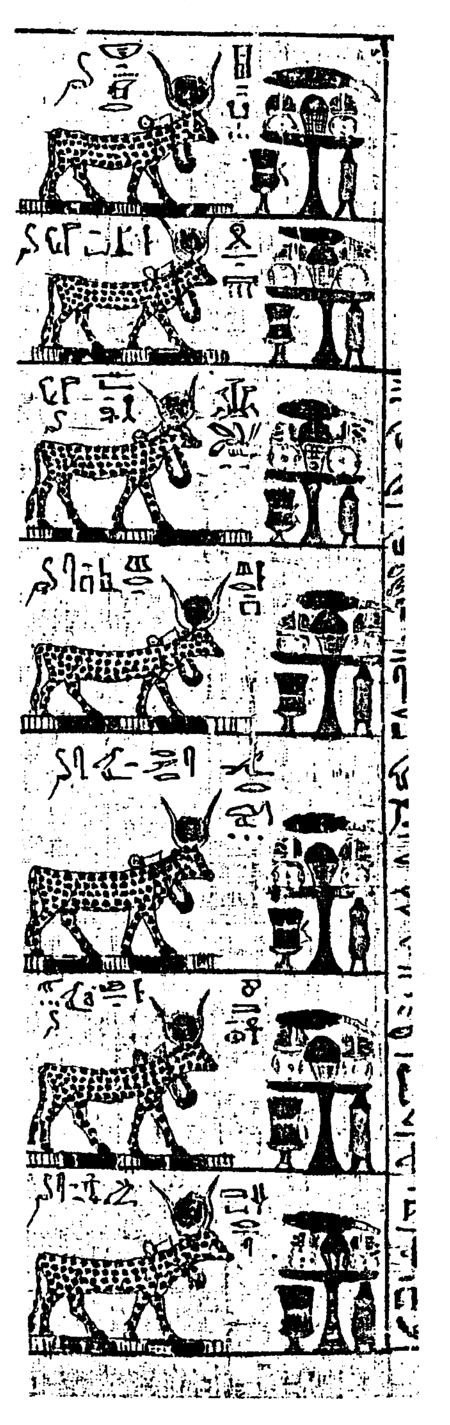
إن الاعجاز التاريخى في القرآن الكريم لم يقتصر على دقة استخدام الالقاب وأسماء الاماكن فقط ، بل امتد إلى العدد ومثال ذلك العدد سبعة الذى حدد به القرآن الكريم عدد البقرات اللاتى يرمزن إلى المجاعة في قصة يوسف عليه السلام فلماذا استخدم القرآن الكريم هذا العدد بالذات ؟

ان دراسة العقائد المصرية بالاضافة إلى طبوغرافية مصر الفرعونية قد تقدم لنا حلا لذلك . فقد كان المصريون يعتقدون انهم يحتاجون في رحلتهم إلى العالم الاخر (في تصورهم ، الذى يمكن أن نسيمه البرزخ) إلى غذاء دائم حتى لايموت المتوفى جوعا فيفنى جسده وروحه وتضيع عليه فرصة البعث لان المصريين اعتقدوا بتفكيرهم المادى الذى لم يستنر برسالة سماوية أن الانسان لايمكن أن يبعث الا اذا كانت جثته سليمة وأن روحه في حاجة إلى غذاء مستمر شأن جسده في الحياة الدنيا . فالذى يضمن له استمرار هذا الغذاء هن البقرات السبع لان البقرة كانت رمزا للامومة والرضاعة في العقائد المصرية . فكان المصرى يرسم هذه البقرات وأمام كل بقرة مائدة قرابين عامرة بالطعام ، على جدران مقبرته أو على ورق

البردى الذى يضعه إلى جوار جثته في مقبرته (شكل ١٣)(٥٧)
وإلى جوار هذه الرسوم أو اسفلها يكتب تعويذة معروفة في علم الانار المصرية بالتعويذة رقم ١٤٨ من كتاب الموتى يتضرع فيها إلى هذه البقرات أن تضمن تقديم الغذاء لروحه حتى لا تفنى .

أما عن العدد سبعة بالذات فان دراسة طبوغرافية مصر الفرعونية وتقسيمها إلى مقاطعات ورموز آلهة هذه المقاطعات ، تقدم لنا حلا لهذا الموضوع . فقد كانت مصر الفرعونية مقسمة إلى اثنين واربعين مقاطعة لكل مقاطعة معبود . ولهذا المعبود رمز خاص به ومن بين هذه المعبودات البقرة التى كانت تعبد في سبع مقاطعات ست منهم في الوجه القبلى والسابعة في الوجه البحرى(٥٨) وكأن المصرى يتضرعه إلى البقرات السبع الموزعة على أقاليم أو مقاطعات مصر ، يأمل أن تقدم لروحه غذاء متنوعاً من خيرات مصر كلها .

لعل هذه الفكرة التى كانت من صميم عقائد المصريين لم يستوعبها الهكسوس لانهم رغم اتباعهم بعض التقاليد المصرية لم يعتنقوا العقائد المصرية فاستغلق على الملك واعوانه من الهكسوس تفسير هذا الحلم . ومن هنا كان تفسير يوسف له رغم انه أجنبى مثل الهكسوس - شيئا فريداً أعجب به الملك فقربه اليه وأسند اليه مهمة انقاذ مصر من هذه المجاعة فالبقرات السبع العجاف المذكورة في القرآن الكريم ربما يقصد بها أن المجاعة سوف تشمل مراكز انتاج الغذاء في مصر كلها بعد سنوات الرخاء السبع التى ترمز اليها البقرات السبع السمان .



- (شكل ١٣) البقرات السبع كما رسمها المصريون القدماء على البردى ضمن مايعرف في علم الآثار المصرية بـ «كتاب الموتى» (لانهم كانوا يضعونه إلى جانب الموتى في المقابر) . ويلاحظ أن أمام كل بقرة مائدة عامرة بالأنواع المختلفة من الطعام تمشياً مع عقيدة المصريين بأن هذه البقرات كانت تضمن الغذاء الوفير للمتوفي في الحياة الأخرى فلا يقاسى من الجوع أو العطش ، فهي بهذه الصفة كانت رمزاً للغذاء اللا نهائي في العقائد المصرية القديمة .

ننتقل الان لعرض موضوع آثار كثيراً من الجدل وهو موضوع « بيوت ثمود » هل هي بيوت دنيوية أي مساكن أم بيوت آخروية أى مقابر ، وما هو تفسير الكتابات النبطية على واجهات هذه المنشآت رغم أن القرآن الكريم ينسبها إلى الثموديين لا إلى الانباط .؟

فالبنسبة للموضوع الاول وهو هل هذه المنشئات مقابر أم مساكن ؟

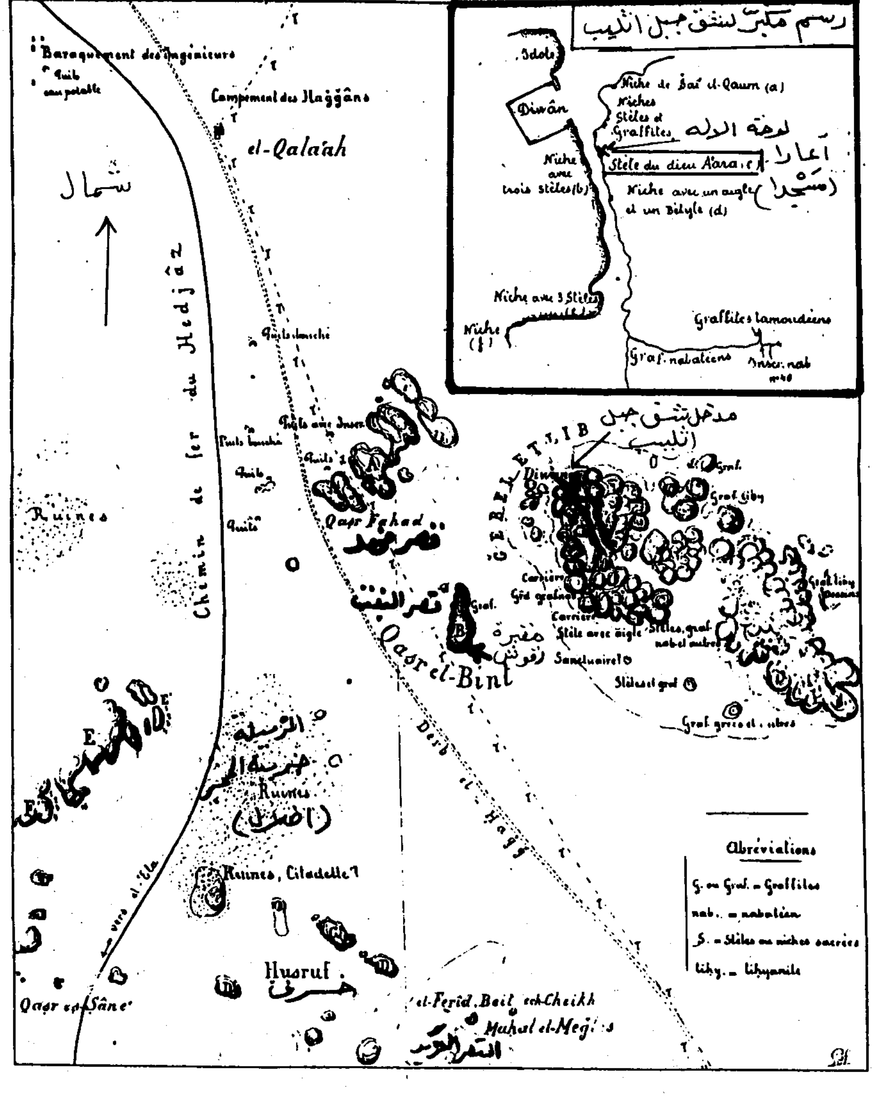
فان القرآن الكريم نفسه ذكر أنها بيوت فقط ولم يرد فيه أية اشارة محددة إلى أنها مساكن وكلمة البيت في اللغة العربية تعنى البيت الدنيوى أى المسكن والبيت الاخروى أى القبر[٥٩] والاية رقم ٧٤ في سورة الاعراف تدل على أن القرآن الكريم يقصد بكلمة بيوت هذه البيوت الاخروية « أى المقابر » (تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتاً) فالواضح من هذه الاية الكريمة أن مساكن ثمود كانت في السهول وليست في الجبال وهى المقصودة بكلمة « قصور » أى البيوت الدنيوية .ولما كان القرآن الكريم باعجازه لايكرر المعنى الواحد في الاية الواحدة فلا شك أن المقصود بكلمة البيوت المنحوته في الجبال هو المعنى الاخر للبيت وهو البيت الاخروى أى القبر . وفضلا عن ذلك فان الايات الاخرى الورادة في القرآن الكريم بشأن ثمود تستخدم كلمة « دار » و « ديار » للدلالة على المسكن (أى لم تستخدم كلمة بيت) ومنها الاية رقم ٦٦ من سورة هود «فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك

وعد غير مكذوب» وأيضا الآية رقم ٦٧ من نفس السورة «وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين» .

والاثار والنقوش تؤكد أن المنشآت الصخرية المذكورة هى مقابر وليست مساكن ، فالزائر لمنطقة مدائن صالح يلاحظ انها تتكون من سلسلة جبال تحيط بسهل متسع وفي وسط هذا السهل أى في المنطقة المسماه « الزميلة » أو « خريبة الحجر » توجد اطلال من بينها بقايا قلعة ولا شك أن هذه الاطلال هي اطلال القصور المقصودة في سورة الاعراف أى المساكن . وفي واجهات الجبال نحتت البيوت الاخروية أى المقابر أوما نسميها الاضرحة التي يبلغ عددها ٧٨ ضريحاً . فهي تطل على سهل مدائن صالح من كل جهاته تقريباً (خريطة ٤) (٦٠) .

والدليل من الاثار على أنها مقابر هو وجود لوحات منحوته في الصخر محفورة بالخط النبطى فوق مداخل حوالى ٣٢ ضريحا من تلك الاضرحة تبدأ كلها بعبارة دنة كفرا(٦١) أى هذا قبر كما توجد فى جوف هذه الاضرحة قاعات نحتت فى جدرانها فجوات مستطيلة لدفن الموتى(٦٢) وهو طراز المقابر الذى ساد في مصر والشام في العصر الهللينستى (المتأغرق) وقد اتبعه الانباط . ويبدو أنهم تأثروا به من بين ماتأثروا من مظاهر الحضارة الهللينستية أى اليونانية المختلطة بحضارة الشرق القديم .

أما عن المشكلة الثانية وهي نسبة هذه البيوت الاخروية أو القبور إلى ثمود رغم أن الكتابة التي على واجهاتها هى كتابة نبطية أى باللغة النبطية والخط النبطي ، فان من المناسب



ـ(خريطة رقم ٤) خريطة للمنطقة الأثرية في مدائن صالح توضح مجموعات الكتل الجبلية التي نحتت فيها المقابر النبطية الثمودية التي تحيط بسهل توجد به أطلال تسمى حاليًا «خريبة الحجر» وموقع المقابر المنحوتة في الجبال التي تحيط بالسهل التي توجد به أطلال المساكن يجعل الوصف الوارد في الآية ٧٤ من سورة الأعراف «تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً» ، تنطبق عليه .

وفي الركن العلوي للخريطة رسم مكبر للشق الجبلي الذي يسميه أهل المنطقة الحاليين «شق جبل أثليب» وكان هذا الشق هو المكان المقدس لسكان المنطقة القدماء من أنباط وثموديين وقد نحتت في أحد جدرانه اللوحة التي وردت عليه الكلمة النبطية «مسجداً» بمعنى «معبد» .

معرفة فحوى النصوص النبطية المدونة على واجهات هذه الاضرحة ، وترجمة أحد هذه النصوص وهو المدون على واجهة الضريح المنحوت في الواجهة الجنوبية للجبل الواقع في المنطقة المسماه « قصر البنت » (خريطة رقم ٤) هى [٦٣] . «هذا القبر نحتته كمكم ابنة وائلة ابنة حرمو وكليبة ابنتها لانفسهن ولاحفادهن فى شهر طبت من السنة التاسعة من (حكم) الملك الحارث ملك الانباط . وليلعن (الاله) ذو الشرى وأمرأته (الالهة) اللات والالهة مناة ، كل من يبيع هذا القبر أو من يشتريه أو يرهنه أو يخرج منه أية جثة أو عظام أو من يدفن فيه فيما عدا كمكم وابنتها وذريتهن ».. الخ .

هذه الصيغة تتكرر (في جوهرها أو اجمالها) في النقوش المحفورة على واجهات أضرحة مدائن صالح الأخرى وهي بمثابة اثبات ملكية صاحبة القبر وتاريخ انشائه واسم الملك النبطى الذى أنشى الضريح في عهده أى انها صيغة رسمية متعارف عليها بدليل تكرارها (أو تكرار مفهومها) على واجهات الاضرحة الأخرى .

ومن بين هذه النقوش النبطية ، نقش يخص سيدة تدعى «رقوش بنت عبدمناة» مدون بالصيغة المذكورة تقريباً كما يتبين من ترجمته التالية (شكل ١٤) [٦٤] .

هذا (ال) قبر نحته كعب بن حارثة لرقوش بنت عبدمناة والدته التي توفيت في الحجر (مدائن صالح) سنة مائة واثنين

17

ـ (شكل ١٤) النقش المحفور على واجهة مقبرة السيدة رقوش الثمودية في منطقة قصر البنت بمدائن صالح ويتكون من تسعة سطور أفقية بالخط النبطي واللغة النبطية (لغة الشئون الرسمية عند الثموديين) ومن سطر واحد رأسي بالخط الثمودي واللغة (أو اللهجة) الثمودية وهي لغة التخاطب عند الثموديين .

وستين من شهر تموز وليلعن آله العالم من يعتدى على هذا القبر أو من يفتحه فيما عدا ولدها (كعب) » .

فمن الواضح أن هذا النص النبطى هو الصيغة الرسمية لاثبات الملكية ولذلك كتب بالخط المستخدم في تدوين هذه الصيغة وهو الخط النبطى شأن المقابر الأخرى في المنطقة .

ولكن الجديد في قبر رقوش هذه ، أنه إلى جانب النقش النبطى الطويل ، حفر نقش مختصر في سطر عمودى واحد بالخط الثمودى وباللغة الثمودية (العربية الشمالية) يذكر اسم صاحبة القبر فقط وترجمته هي : «هذا (قبر) لقوش بنت عبدمناة» (شكل ١٤) أى أن قبررقوش هذا حفر عليه نقشان متجاوران أحدهما نقش طويل فى تسعة سطور أفقية وهو بالخط النبطى واللغا النبطية المستخدمين في تسجيل الشئون الرسمية ، والآخر نقش قصير من سطر واحد بالخط الثمودى واللغة الثمودية . وقد اقتصر فيه على ذكر اسم صاحبة المقبرة فقط . وهذا دليل على ان صاحبة هذه المقبرة ثمودية أى أننا أمام دليل واضح على ان الثمودين استخدموا اللغة النبطية والخط النبطى في شئونهم الرسمية (تسجيل الملكية) .

وهناك مثال آخر لاستخدام الثموديين للكتابة النبطية والخط النبطى في شئونهم الرسمية (تسجيل الملكية) وهو النقش النبطى المحفور على جدران المعبد المسمى « معبد روافة » وروافة هذه بلدة صغيرة تقع جنوب مدينة تبوك بحوالى مائة كيلو متر . وقد وردت في هذا النقش العبارة التالية :

دنه نوسادى عبدت شركة ثمودو[٦٥] وترجمته «هذا (هو) الهيكل الذى شيدته قبيلة (أو اتحاد قبائل) ثمود» .

فمن هذين المثالين يتضح أن الثموديين لم يستخدموا خطهم الثمودى ولغتهم الثمودية في تسجيل ملكيتهم أى في شئونهم الرسمية (تسجيل الملكية أو الاهداء أو غيره) بل استخدموا الخط النبطى واللغة النبطية . فما هو السبب في ذلك ؟

ان اللغة الثمودية كانت لغة التخاطب وفعلا نصادف نقوشاً كثيرة في الجزيرة العربية ولا سيما في شمالها وشمالها الغربى محفورة على صخورها مكتوبة بالخط الثمودى واللغة الثمودية تسجل احداثاً يومية مثل تحية من أحد الرحالة الثموديين لاحد زملائه أو دعاء اللالهة الثمودية لضمان رحلة سالمة ، وقد ورد في عدد من هذه النقوش (وان كان قليلا) الاسم « ثمود » أو « ثمودى » أو « ثموديين » بنفس الخط الذى كتب به النقش الذى على واجهة مقبرة «رقوش » تقريباً[٦٦] .

وعلى ذلك فهناك حلين لمشكلة وجود كتاب نبطية على واجهات مقابر مداين صالح التي نسبها القرآن الكريم إلى ثمود هما :

أولا : أن الثموديين كشعب من الرحل لم تكن لهم كتابة منظمة يستخدمونها في شئونهم الرسمية فاستعانوا باللغة النبطية في هذا الصدد ، ولكى يفصحوا عن هويتهم كتبوا الاسم فقط بالخط الثمودى مثلما حدث على واجهة مقبرة رقوش .

ثانيا : أن الشعب النبطى ماهو الا جزء من الشعب الثمودى وربما يكون قبيلة قوية من هذا الشعب انسخلت عنه وأسست

دولة مركزها البتراء للسيطرة على الطريق التجارى العظيم وأنهم عندما انتحلوا اللغة النبطية والخط النبطى لانهما كانا خط ولغة الشئون التجارية في أسواق الشام ، تميزوا عن باقى الشعب الثمودى الذى ظل محافظاً على لغته الثمودية كلغة تخاطب وعلى كتابته التي تشبه المخربشات لانها كتابة شعبية غير منظمة .

ونظرا لان اللغة الثمودية لغة عربية شمالية وهي أقرب اللغات العربية الشمالية إلى عربيتنا[٦٧] ، فليس من المستبعد أن نكون الثمودية هي لغة عرب الحجاز قبل الاسلام أى انها هي اللغة العربية الفصحى في مرحلتها المبكرة وأن خط عرب الحجاز المبكر هو الخط الثمودى وأن الخط النبطى انتقل اليهم من قلب البيئة العربية ، أي من مداين صالح ، بعد أن تغلغلت فيه كلمات عربية كثيرة كما يتضح من نقش مقبرة رقوش الذى ذكرناه الذى غلبت فيه الكلمات العربية على الكلمات النبطية (ذات الاصل الارامى) فنبذوا خطهم الثمودى غير المنتظم ولكنهم حافظوا على لغتهم العربية الشمالية وكتبوا هذه اللغة بالخط النبطى المتطور الذى كان بداية ظهوره في نقش رقوش في مداين صالح عام ٢٦٧ م . وهذا الخط هو الذى تطور إلى الخط العربى[٦٨] وعلى ذلك فان الثموديين هم الشعب العربى قبل الاسلام بمعناه العام وأن القرآن الكريم خاطبهم بهذه الصفة ولم يخاطب الانباط الذين كانوا جزءا من هذا الشعب أى أنه

وجه الدعوة إلى مجموع الشعب الثمودى وليس الى جزء منه وهم الانباط .

ونختتم هذه المحاضرة بالاشارة إلى ذلك المثال المشهور عن الاعجاز القرآنى في التنبوء بالاحداث التاريخية والوارد في الآيتين ٢ ، ٣ من سورة الروم « غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين » والجديد الذى أقدمه هنا هو وجود نقوش عربية قديمة في الشام تشير إلى الحادثتين ، أى إلى هزيمة الروم أمام الفرس ثم انتصارهم عليهم . والنقش الاول مدون بالخط الصفوى (وهو خط يشبه الخط الثمودى ، وسمى بالصفوى نسبة إلى « جبل الصفا » في جنوب شرق سوريا حيث عثر الباحثون على أول نقوش مدونة بهذا الخط[٦٩]) على الصخر في منطقة حوران (جبل الدروز) بجنوب شرق سوريا ، والنقش يقرأ : سنة أتى همذى بصرى وترجمته هى : سنة مجىء الفرس (إلى) بصرى[٧٠] .

وقد حدد ناشر النقش تاريخه بعام ٦١٤ م[٧١] وهو تاريخ غزو الفرس للشام كما ورد في المصادر التاريخية الأخرى (البيزنطية بوجه خاص) وهي الحادثة التي أشار اليها القرآن الكريم في عبارة « غُلبتْ الروم » أما النقش الثاني فهو محفور على الصخر في المنطقة المسماة « الجثوم » الواقعة عند الحدود الشمالية لشرق الاردن وهو يشير بطريقة غير مباشرة إلى طرد الفرس من الشام ويقرأ : وهدى سنة نجى قصر همذى وترجمته هى : وأرشد (كاتب النقش) سنة طرد قيصر

(لـ)الفرس[٧٢] ويبدو أن كاتب النقش قام بارشاد قافلة أو فرقة حربية عبر الدروب الوعرة في هذه المنطقة وأرخ المهمة التي قام بها بالسنة التي طرد فيها (قيصر) الروم ، الفرس من الشام . وهذه السنة تعادل عام ٦٢٩ م كما هو معروف من المصادر التاريخية الأخرى .

ولما كانت سورة الروم مكية ، أى نزلت قبل عام ٦٢٢ م وهو عام الهجرة ، وبالتالى فقد أخبر القرآن الكريم عن انتصار الروم (على الفرس) الذى تحقق عام ٦٢٩ م .

ooo

الحواشى والتذييلات

١ ـ البريت ، اثار فلسطين ، ص ١٩٧ .

2. Midant, Le Chameau p. 338.
3. Bulliet, The Camel p. 69, Figs 22, 27.
4. Biella, Old S. Arabic p. 72.
5. Midant, Le Chameau p. 334

٦ ـ سليم حسن ، مصر القديمة جـ ٢ ص ١٩٨ .

7. Gauthier, Livre, II p. 133-153.
8. Gardiner Grammar p. 73, cf. W.b. I p. 516.
9. Rossimi, Chrestomatia p. 55 No. 49.
10. Gauthier, Dict. Geog. VI p. 72.
11. Op. Cit IV p. 103.

١٢ ـ سليم حسن ، مصر القديمة جـ ٧ ص ١٤١ .

١٣ ـ مهران ، دراسات ، مصر ص ٣٢٠ .

١٤ ـ سيد قطب ، في ظلال القرآن جـ ٦ ص ٣٩٤٦ .

15. Habachi, obelisks p. 90.

وأيضاً : ابراهيم كامل : شرق الدلتا ص ١٦٤ .

١٦ ـ عبد المنعم عبد الحليم ، صلات الانباط بمصر ص ٤٣ .

17. Momie, Ramses p. 17.

١٨ ـ أنظر الترجمة العربية (على هيئة ملخص للنص الفرنسي) المنشورة في نفس هذا التقرير ص ١٢٦ .

١٩ ـ نجيب ميخائيل : سورية ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .

20. Rosenberg, Timna pp. 64, 163.

٢١ ـ أحمد يوسف ، مصر في القرآن ص ٨٦ وسليم حسن ، مصر القديمة جـ ٢ ص ٥٦٠ .

٢٢ ـ أحمد يوسف ، مصر في القرآن ص ١٢٨ وأيضاً : Petrie, Ne be sheh, p. 18 – 19

23. Baikie, Antiquities, p. 303-304.
24. Baikie, Antiquities, p. 806.
25. Gardiner, Sinai I pL. 79 No, 234 & pL 58 No. 179.
26. Op. Cit., pL. 66 No. 211.
27. Eckenstein, Sinai, Fig. 23.
28. Grohman, Symbole Fig. 26.

٢٩ ـ دِلاّبُورت : بلاد مابين النهرين ص ١٧٠ .

30. Gardiner, Sinai, I pL. 2, No 5.
31. Petrie, Memphis I pL. 28.
32. Gardiner, Sinai, I pL. 88. No. 478.
33. Posener, Dict, p. 127.

٣٤ ـ المعجم الوسيط جـ ١ ص ٢١ .

٣٥ ـ سليم حسن ، مصر القديمة ، جـ ٩ ص ٤٩٥ .

36. Gardiner, Sinai II pL. III.

٣٧ ـ تفسير الجليلين ص ٢٤٤ .

38. Js., I p. 238 No. 152.
39. Starcky, Epitaphe p. 95.
40. Browning, Petra Fig. 52.

٤١ ـ الدجاني ، كهف أهل الكهف ص ٣٠ .
٤٢ ـ نفس المصدر ص ١٠٩ .
٤٣ ـ نفس المصدر ، ص ٢٩ ، ص ١٢٦ .

44. Browning, Petra p. 75.
45. Op. Cit. p. 215.
46. Op. Cit. p. 120.

٤٧ ـ تفسير ابن كثير جـ ٣ ص ٧٥ .

48. Browning, Petra p. 216.

٤٩ ـ الدجانى ، كهف أهل الكهف ص ١١٠ .
٥٠ ـ نفس المصدر ص ٧٨ .
٥١ ـ ذكر بعض الكتاب العرب نقلا عن ابن عباس أن الرقيم « وادى بين غطفان وايله دون فلسطين » (الثعلبي ، عرائس المجالس ص ٤١٢ ، ولعلهم بذلك يقصدون البتراء ، (التي يسميها العرب وادى موسى) ، ربما لأن الاسم السريانى للبتراء هو «ركم» ولكن ظل ذلك في عداد الاحتمالات حتى تم الكشف عن الاسم «رقمو» كما ذكرنا فتأكد أن «الرقيم» اسم البتراء .

52. JS. I, p. 157 No. 9 (B7) line 6 & p. 201 No. 38 (F4) line 8.
53. Js., I p. 177 No. 17 L. 4

٥٤ ـ عبد العزيز صالح ، تاريخ شبه الجزيرة ص ١٦٠ .
٥٥ ـ تفسير الجليلين ص ٣٦٠ .

56. Doe, Monuments p. 193-194 & Fig. 64 c,d.
57. Faulkner, Bood of Dead pp. 137, 142.

٥٨ ـ سليم حسن ، مصر القديمة جـ ٢ ص ٤٣٨ ـ ٤٤٤ .
٥٩ ـ المعجم الوسيط جـ ١ ص ٧٨ .

60. Js, I, pl. 10.

٦١ ـ ادارة الآثار ، مقدمة ص ١٥٠ ـ ١٥١ .
٦٢ ـ نفس المصدر ص ١٣٧ .

63. Cantineau, Le Nabateen II p. 26.
64. Op. Cit., II p. 38.
65. Milik, Rawwafah p. 55.
66. Branden, Thamude´ennes pp. 104, 214, 253, 326, 337, 340.

٦٧ ـ ولفنسون ، اللغات السامية ص ١٨٨ ، ١٨٩ ، وقارن ، حجازي ، اللغة العربية ص ٣٨ .
٦٨ ـ عبد المنعم عبد الحليم ، الأبجديات ص ٢٥٩ وما بعدها .
٦٩ ـ عن أشكال هذا الخط راجع المصدر السابق ص ٢٨٨ .

70. Winnet, Safaitic, p; 19, No. 78
71. Op. cit. p. 12 & 19
72. Op. cit. p. 21 no. 88

مراجع المحاضرة

أولا : المراجع العربية

١ ـ ابراهيم رزقانة ، حضارة مصر

= د. ابراهيم رزقانة وآخرون ، حضارة مصر والشرق القديم ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٢ ـ ابراهيم كامل ، شرق الدلتا

= ابراهيم محمد كامل : اقليم شرق الدلتا في عصوره التاريخية القديمة ، القاهرة ١٩٨٥م .

٣ ـ أحمد يوسف ، مصر

= د. أحمد عبدالحميد يوسف : مصر في القرآن والسنة ، القاهرة ١٩٧٣م .

٤ ـ ادارة الآثار ، مقدمة

= ادارة الآثار والمتاحف ، مقدمة لآثار المملكة العربية السعودية ، الرياض ، ١٩٧٥م .

٥ ـ البريت ، آثار فلسطين

= البريت ، و ، ف ، آثار فلسطين ، ترجمة زكى اسكندر وآخرون ، القاهرة ، ١٩٧١م .

٦ ـ تشرنى ، الديانة

= تشرنى ، ياروسلاف ، الديانة المصرية القديمة ، ترجمة د. محمود ماهر طه ، القاهرة ، ١٩٨٧م .

٧ ـ تفسير ابن كثير

= ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ببيروت ، ١٩٨٤م .

٨ ـ تفسير الجليلين
= تفسير الامامين الجليلين ، القاهرة (بدون تاريخ) .
٩ ـ الثعلبي : عرائس المجالس
= الثعلبي ، قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس ، ط ٤ ، القاهرة ، ١٩٥٤م .
١٠ ـ حجازى : اللغة العربية
= د. محمود فهمي حجازى ، اللغة العربية عبر القرون ، القاهرة ١٩٨٧م .
١١ ـ الدّجانى ، كهف أهل الكهف
= رفيق وفا الدّجانى ، اكتشاف كهف أهل الكهف ـ ببيروت ١٩٦٤م .
١٢ ـ دلا بورت ، بلاد مابين النهرين
= دلا بورت ، بلاد مابين النهرين ، ترجمة محرم كمال ، القاهرة ١٩٦٠م .
١٣ ـ سليم حسن ، مصر القديمة
= د. سليم حسن ، مصر القديمة ، ١٦ جزءً ، القاهرة ١٩٤٠ ـ ١٩٦٠م .
١٤ ـ سيد قطب ، في ظلال القرآن
= سيد قطب ، في ظلال القرآن ، بيروت (بدون تاريخ) .
١٥ ـ عبدالعزيز صالح ، تاريخ شبه الجزيرة العربية.
= د. عبدالعزيز صالح ، تاريخ شبه الجزيرة في عصورها القديمة ، القاهرة ١٩٧٨م .

١٦ ـ عبدالمنعم عبدالحليم ، الابجديات
= د. عبدالمنعم عبدالحليم سيد ، الأبجديات العربية القديمة ونشأة الخط العربي ، النادي الأدبي بجدة ، المجلد السادس ، ١٤٠٨ هـ ، ١٩٨٨م .
١٧ ـ عبدالمنعم عبدالحليم ، صلات الانباط بمصر
= د. عبدالمنعم عبدالحليم سيد «صلات الانباط بمصر من خلال النقوش النبطية على صخور الحجاز وصحراء مصر الشرقية» مجلة كلية الآداب بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة ، المجلد الأول ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م .
١٨ ـ قاموس الكتاب المقدس
= قاموس الكتاب المقدس تأليف نخبة من ذوي الاختصاص ، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى ، جـ٢ ، بيروت ، ١٩٧١م .
١٩ ـ المعجم الوسيط
= مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط ، جزءان ، ط٢ ، القاهرة ، ١٩٧٣م .
٢٠ ـ مهران ، دراسات ، مصر
= د. محمد بيومي مهران ، دراسات تاريخية من القرآن الكريم ، جـ٢ في مصر ، بيروت ، ١٩٨٨م .
٢١ ـ نجيب ميخائيل ، سورية
= د. نجيب ميخائيل ابراهيم ، مصر والشرق الأدنى القديم ، سورية ، الاسكندرية ، ط٣ ، ١٩٦٦م .

٢٢ ـ ولفستون ، اللغات السامية

= ولفستون ، أ. ، تاريخ اللغات السامية ، بيروت ١٩٨٠م .

ooo

ثانيا : المراجع الاجنبية

1. Baikie, Antiquities
   = Baikie J., Egyptian Antiquities in the Nile Valley London, 1932.
2. Biella, Old S. Arabic
   = Biella, J.C.; Dictionary of Old South Arabic. Chicago, 1982.
3. Browning, Petra
   = Browning, I; Petra, London, 1982.
4. Branden, Thamude´ennes
   = Van den Branden, Les Inscriptions Thamoude´ennes Louvain, 1950.
5. Bulliet, The Camel
   = Bulliet, Richard, The Camel and the wheel, London 1977.
6. Cantineau, Le Nabate´en
   = Cantineau, J., Le Nabate´en, 2 Vols, Paris 1930-2
7. Doe, Monuments
   = Brian, Monuments of South Arabia, Cambridge, 1983.
8. Eckenstein, Sinai
   = Eckenstein, L; A history of Sinai, London, 1921.
9. Faulkner, Book of Dead
   = Faulkner, The Ancient Egyptian Book of the Dead; London, 1985.
10. Gardiner, Grammar
   = Gardiner, Sir A., Egyptian Grammar, London, 1973.

11. Gardiner, Sinai
= Gardiner-Peet-Cerny, The Inscriptions of Sinai, London, 1955.
12. Gauthier, Dict. Geogr.
= Gauthier, Dictionnaire Geographique, LeCaire, 1925.
13. Gauthier, Livre
= Gauthier H., Livre des Rois d'Egypte´, Le Caire, 1925.
14. Grohman, Go¨tter.
= Grohman, A; Go¨ttersymbole und symboltiere, Wien, 1914.
15. Habachi, Obelisks
= Habachi, Labib, The Obelisks of Egypt, Cairo, 1984.
16. Js.
= Jaussen and Savignac, Mission Arche´ologique en Arabie 4 Vol; Paris, 1909-1914.
17. Midant, Le Chameau
= Midant-Reynes, Braunstein-Silvestre, 'Le Chameau en Egypte', Orientalia, Vol. 46 (1977).
18. Milik, Rawafah,
= Milik, J.T., "Inscriptions Grecques et Nabate´ennes de Rawafah, Bulletin of the Institute of Archacology No. 10 London, 1971.
19. Momie Ramses II
= Museum National d'Histoire Naturelle, La Momie de Ramses II, Paris, 1985.
20. Petrie, Nebesheh . Petrie, M.F., Nebesheh and Dafneh London, 1886.
21. Petrie, Memphis, London, 1890.

22. Posener, Dictionnaire
= Posener, G; Dictionnaire de la civilisation, Egyptienne, Paris, 1970.
23. Rosenberg, Timna
= Rosenberg, B. Timna, London, 1972.
24. Rossini, Chrestomathia
= Rossini, C; Chrestomathia Arabica Meridionalis, Roma, 1931.
25. Smith, Eg. Archit.
= Smith, Baldwin, Egyptian Architecture as Cultural Expression, London, 1938.
26. Starcky, E´pitaphe
= Starcky, J, "Nauvelle E´pitaphe Nabte´enne, donnant le nom Se´mitique de Petra", Revue Biblique, Tome 72 Paris, 1965.
27. Uphill, Per Rammses
= Uphill, E.P., The Temples of Per-Ramses, Warminister, 1984.
28. W.b.
= Erman, A; Grapow, H., Wo¨rterbuch Fu¨r A¨gyptischen Sprache, Berlin, 1971.
29 Winnett, Safaitic
= Winnett, T.V; Safaitic inscriptions from Jordan, Toronto, 1975.

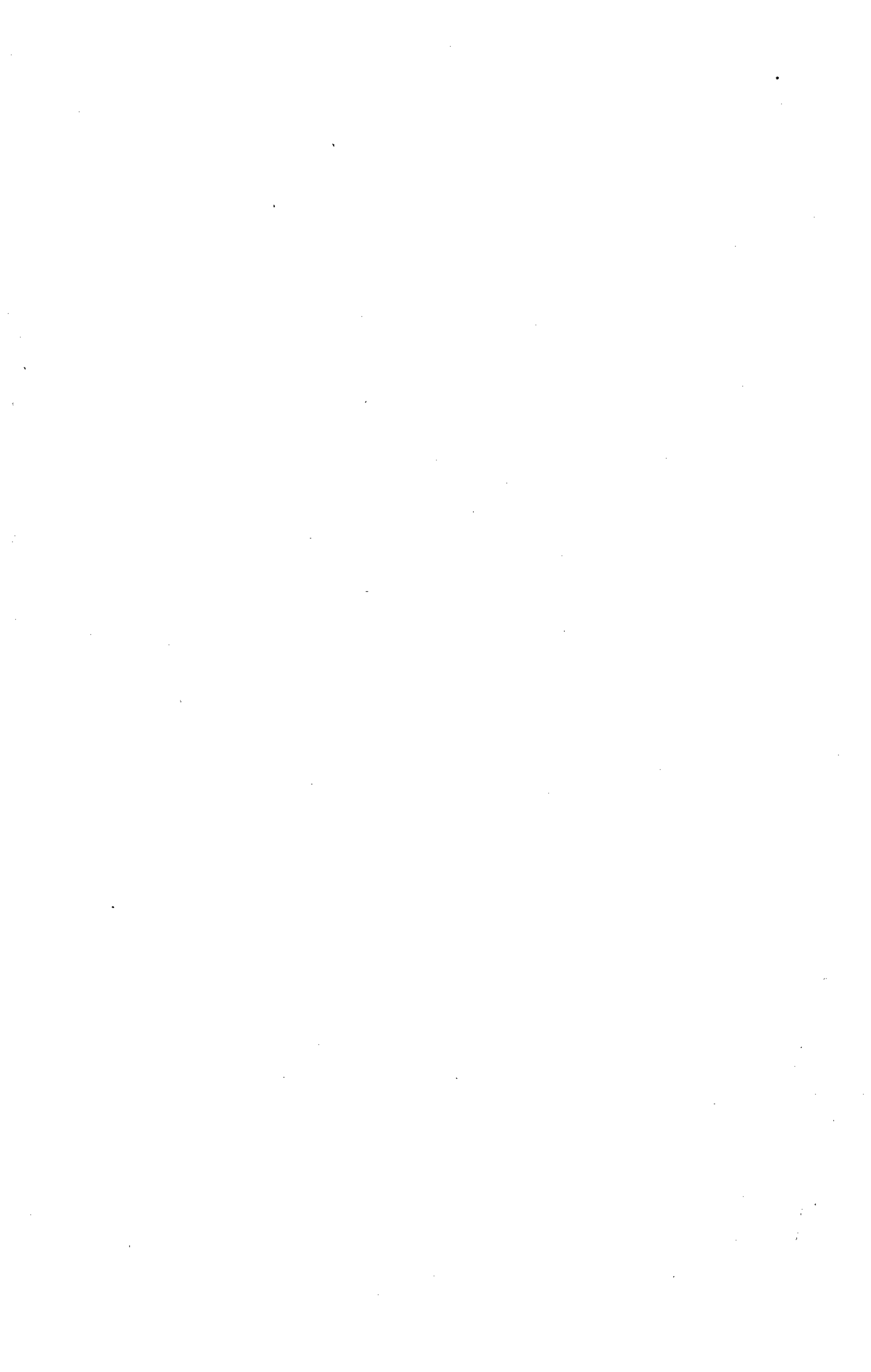
ooo



لَوْن مِنَ الأدب
في كتب التراث

الدكتور/ محمد رجب البيومي

الأحــد ٣٠/٧/ ١٤١٠ هـ
الموافق ٢٥/٢/ ١٩٩٠ م





● الدكتور
محمد رجب البيومى

عميد كلية اللغة العربية السابق بالمنصورة جامعة الازهر .

ـ استاذ الأدب والنقد المتفرغ بكلية اللغة العربية بالمنصورة .

ـ نال جوائز متعددة واشترك في عدة مؤتمرات . تنوعنت مؤلفاته بين النقد والتاريخ والأدب والبلاغة والقصة . والشعر . وهو من أصحاب الأدب الموسوعى .

ـ من دواوينه :

١ ـ ديوان صدى الأيام .

٢ ـ ديوان حصاد الدمع .

٣ ـ ديوان حنين الليالى .

٤ ـ ديوان من نبع القرآن .

ـ وله مسرحيات عديدة .

ـ وله كذلك من الكتب والأبحاث الشيء الكثير اهمها :

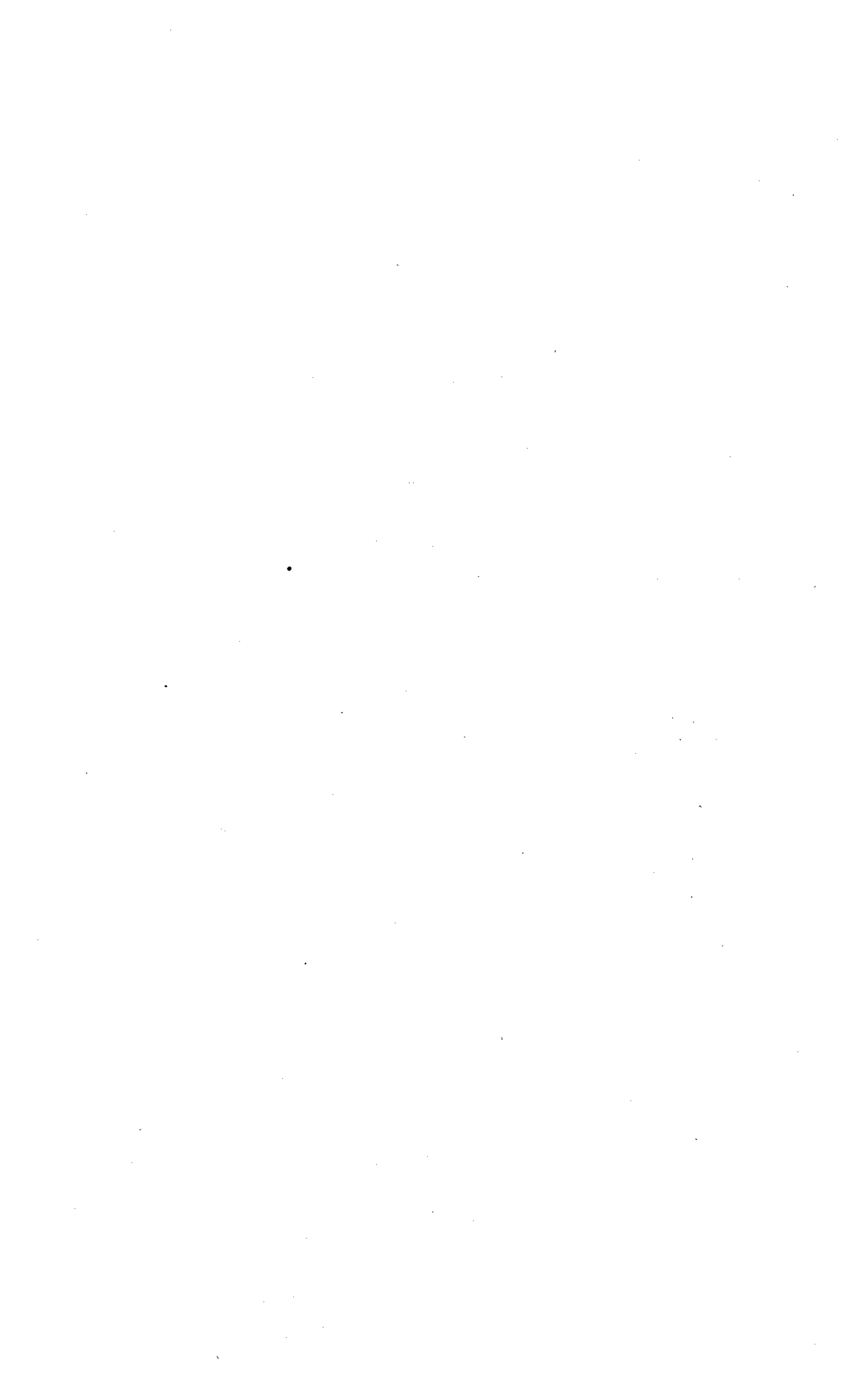
ـ كتاب الأدب الاندلسى بين التأثر والتأثير .

ـ كتاب النقد الأدبي في معركة الشعر الجاهلى .

ـ البيان القرآنى .

ـ خطوات التفسير البيانى والبيان النبوى .

ـ وله كذلك دراسات تاريخية وبحوث اسلامية متنوعة .



الأدب في أبسط تعريف ، هو التعبير الجميل عن الخاطر النبيل ، والخاطر النبيل لن ينحط إلى إسفاف مبتذل ، لأن لكل إنسان مطامِحَه التى ترتفع به إلى السمّو ، والآثم حين يقارف الخطيئة لايخلو من وخزات نفسية تعاوده ، لأنه في قرارة نفسه يعترف بجرمه ، والعربى القديم في صحرائه الممتدة ، وقراه المتباعدة كان يرتفع بنفسه عن التبذل ، فلديه مجموعة من الأخلاق الفاضلة تأمره بالنجدة والكرم والشجاعة والعفاف ، ومن هنا لم نجد في الشعر الجاهلى أثراً للغزل بالمذكر ، لأن الطبيعة الفطرية للإنسان السوى تنأى به عن الانحدار ، وقد كذب أبو نواس حين قال :

لو انّ مرقّشاً حىّ تعلّق قلبه ذكرا

فالمرقش الجاهلى شاعر عف ينحو منحى العذريين ، سواء كان الأكبر أم الأصغر فقد عشق المرقش الأكبر البكرى أسماء

بنت عوف ابنة عمه منذ كان صغيرا ، وخطبها إلى عمه فاشترط عليه شروطا مجحفة كلفته أن يغادر العشيرة ليعود ثرياً ذا جاه ، ثم خاب مأمله حين آب ليجد أسماء قد تزوجت في قبيلة مراد ، وهام عل وجهه ـ في قصة طويلة ـ ليراها ، ثم أدركه الموت محروما ، فالعاشق الذى مات غراما بفتاة لم يستطع أن يحن إلى سواها ممن يشاركنها الجمال والشباب ، وما أكثرهن في باديته ، لايقال إنه سيتعلق ذكرا إذا رآه : أما المرقش الأصغر فقد امتدت مطامعه حتى عشق فاطمة بنت المنذر الملك ، ولم يوفق إلى الاقتران بها فمات متحسرا وهو الذى يقول :

صحا قلبه عنها على أن ذِكرةً

إذا خطرتْ دارت به الأرض قائما !

وأذن فقول أبى نواس ضربٌ من مجونه المشتهر ، ونحن إذا طالعنا ما أثر لدى شعراء الجاهلية والمخضرمين من غزل ، نجد أكثره عفيفاً ينزع إلى المروءة ويطمح للشرف والطهر ولدينا قصائد عنترة ، وعبدالله بن علقمة ، وعروة بن حزام صاحب عفراء ، وعبدالله بن العجلان ، ومسافر بن عمرو بن أمية ، وجحدر بن ضبيعة ، وعدى بن زيد ، وكلهم قد أحب فما نطق بالعوراء ، مما يدل على براءة السريرة ، وصفاء الطوية ، والإباحيون على ندرتهم من أمثال امرىء القيس لم يكونوا ذوى إلحاح متكرر ، بل يسفون قليلاً قليلا ، ويعتدل بهم الطريق ،

وهم في إسفافهم الشائن يتحرزون من المكاشفة الصريحة فيؤثرون التلميح ، كما قال أحدهم .

ألا زعمت بسباسة اليـوم أنني
كبـــــرت وألايحسن السرّ أمثالي

فقد أكتفى بكلمة « السر » دون أن يفحش ، وهي لعهده تعبير كنائى لا حقيقى !

وأذكر بهذه المناسبة أن الأستاذ سلامة موسى كان قد ذكر في مقال له أن العربى في صحرائه قد ألف رؤية الحيوانات حين تتناسل ، فدعاه ذلك إلى الإفحاش في القول والعمل ، كما أن احتجاب المرأة قذف به إلى الغزل بالمذكر ، وهو قول من لم يدرس الأدب العربى ، وتاريخ العرب معاً ، وقد فنده الأستاذ عباس محمود العقاد فأكد أن العربى لم يعرف الإفحاش في القول والعمل قبل أن تختلط الأنساب ويكثر الهجين ، وأن الغزل بالمذكر قد شاع في العصر العباسى الذى كانت تزدحم به بيوت النخاسين ، ومجالس القصور بمئات الجوارى ، وإذن فوالبة ومطيع بن إياس ، وأبو نواس ومن تغزلوا بالمذكر لم يكونوا محرومين من المرأة ، أما العجيبة أيضا فهى أن يرى سلامة موسى عشرات الأدباء في أوروبا مصابين بالشذوذ الجنسى مثل اوسكار وايلد ومن على شاكلته ، وجميعهم يخالطون المرأة في عهد السفور ، ثم يزعم أن احتجاب المرأة قد أوجد مثل أبى نواس ! أليس هذا جهلاً بالماضى والحاضر معا !!

فإذا انتقلنا إلى العصر الأموى ، وهو عصر سيطرت فيه القصيدة الشعرية بحيث تضاءلت جوارها الفنون الأخرى ، فإننا نجد تيارين مختلفين تيارا يمثله أصحاب النقائض ، وهو مما ينحدر في أحيان كثيرة إلى الإسفاف والتبذل وتيارا يمثله العذريون من أمثال جميل وقيس وكثير وأضرابهم ممن اكتووا في سعير الشوق فنضحت اشعارهم بأعذب آيات الوجدان العفيف ، ومن سوء حظ الدارسين لهذا العصر أنهم احتفلوا بشعر النقائض أكثر مما يستحق ، فأفردت له الدراسات ، وعد أعلامه في مقدمة المبدعين ، ونحن لاننكر مكانة جرير أو الفرزدق أو الأخطل ، ولكننا لاننكر أنهم كانوا يتقاذفون بالأوضار ، بل كانوا يختلقون المثالب المندية لتضاف إلى الأجداد تضخيما واستبشاعاً ، هذا اللون المنحدر من الأدب الأموى قد وجد لدى المستشرقين في جامعات الغرب من يحتشد لذيوعه وتحليله ، وكأنه الطابع العام للأدب العربى في هذا العصر وماذا يقول معارضهم ، وهو يعرف أن جريراً والفرزدق والأخطل من أعلام الشعر ! إنه سينتهي حتما إلى النتيجة التى حرص هؤلاء المستشرقون على ترسيخها في الأذهان ، وهى أن الشعر العربى يهبط بقارئه لهبوط قائله ، وهبوط من احتفلوا به في مجالس الخلفاء وندوات الأمراء ، ومجموعات الشعر ، على حين قد غفلت أو كادت هذه الدراسات عن التيار الرومانسى الشريف الذى أوجده العذريون ، وأقول التيار الشريف لأن بعض ما يعزى الى الرومانسية في أدب الغرب كان مزيجا من الهبوط والارتقاء ! أما

أشعار قيس بن ذريح وقيس بن الملوح وجميل وابن الطثرية وذى الرّمة ، وكثير عزة وغيرهم فقد ظلت حرارتها العاطفية تلفح وجدان قارئها ، وستظل موردا عذبا لمن يردون المناهل الصافية من أدب الوجدان ! ولقد ضاعف من ازدهار شعر النقائض أن جامعى اللغة العربية من شيوخ العلم قد وجدوا في هذا الشعر ، وبخاصة لدى الفرزدق ما سد حاجتهم في اصطياد الغريب والاحتفاء به ، على حين كان الشعر العذرى غير مؤهل في أكثر مقطوعاته لملء هذا الفراغ ، مع استثناء ذى الرمة الذى احتفل به اللغويون لا لما قال في الحنين إلى ميًّ وخرقاء بل لما وصف من وعورة الصحراء واصطياد حمر الوحش ، وتنازع البقاء فى الفلاة بين الحيوان القوى ، والحيوان الضعيف ، ولا علينا بعد ذلك كله أن نقول أن الشعر العربى فى مجموعه قبل العصر العباسى كان بريئاً من الإسفاف ، وأقول في مجموعه لنخرج أمثال النقائض ، وبعض الغزل الحسى المنسوب إلى مدرسة عمر بن أبى ربيعة ومن انتحى منحاه ...

هذا بعض حديث الشعر ، نتركه برهة لنرى مبدأ التأليف الأدبى فى فاتحة العصر العباسى تقريباً لاتحديدا لأن مثل ابن المقفع لم يظهر فجأة في مفتتح عهد بنى العباس ، ولكنه زاول أمور الفكر منذ شب يافعا ، وأتيح له أن يكون رأساً من رءوس البيان بما كتب وترجم ، وبين أيدينا من آثاره الشاهدة كتاب الأدب الصغير ، وكتاب الأدب الكبير ، وما ترجمه من صفحات كليلة ودمنه ، وكلها تنطق بسموّه الخلقى ، وارتفاعه إلى

مستوى عال يجعل صاحب القلم حكيماً ذا رسالة ، وفي الناس
من يصدقون مزاعم مفتراة ألصقت به إلصاقا ، دون أن نجد لها
صدىً فيما كتب ، مع أن مابقى من آثاره هو الوثيقة التى تنطق
باتجاهه ، ولاننسى أن الرجل قد قتل مظلوما لمنحى سياسى
خالف رأى الدولة الرسمى ، وإن وافق السنن الأرفع من
مذاهب الوفاء والاخلاص ، ومثل هذا الصريع لابد أن يفترى
عليه تزلفاً للقاتل ، ولعل أعظم هذه المفتريات ما نسب إليه من
الزندقة ، والولوع بمجالس الشراب ، والأستاذ الكبير محمد
كرد على في الجزء الأول[١] من أمراء البيان يرى أن هذا من
أكاذيب صاحب الأغانى لأنه كان مولعاً بتنقص الناس ، وبرمي
الحكماء بالتحلل ، كيلا يعاب عليه ما انغمس فيه من ملذات !
نقول إن آثار ابن المقفع الأدبية قد جانبت الرجس ، وسمت عن
التبذل ، ولو قدر لمذهبه الخلقى أن يشيع فيما وليه من المؤلفات
لكان التراث الأدبى مثلاً عليا للسلوك الإنسانى ، ولكن الذى
تولى زعامة النثر الأدبى من بعده هو أبو عثمان عمرو بن بحر
الجاحظ ، ولايعدل الجاحظ كاتب من معاصريه في سطوة بيانه ،
وتدفق أفكاره ، وخوضه في كل مذهب ، ووقوفه موقف المحامى
الذى يتخذ قضية ما عادلة أو ظالمة ليناقح عنها ببراهينه
الدامغة ، وليجد من ألمعيته الفائقة أدلة تؤيد الباطل فى موضع ،
وتنصر الحق في مواضع ، وكان مما ارتاح له كل الارتياح أن
يتحدث عن الخلاعة والخلعاء ، وأن يرى فى الحديث العابث
تنشيطا للذهن ، ووسيلة للترفيه ، فملأ كتبه وبخاصة أجزاء

الحيوان ، ورسائله المتداولة بما كان فى حل من تجنبه لأنه لايعود لقارئه بغير الارتكاس ، ومحاولة الترفيه لاتتأتى فى الولوع بتسطير أخبار الساقطين والساقطات ، وذكر المستور من العورات وكشف الدفين من القبائح ، ولكنها تكون بالنادرة الطريفة ، والفكاهة اللطيفة التى يبتسم لها الثغر دون أن يندى لها الجبين ، وقد أحس الكاتب الكبير أنه يسير فى طريق لايجد الترحيب ممن يحرصون على سلامة العقول وارتقاء النفوس ، فجعل يدافع عن منحاه في مواقف شتى بين صحائف كتبه ، ونستشهد هنا بما يستطاع ذكره من رسالة « المفاخرة بين الجواري والغلمان » وهى رسالة ذات موضوع كان يجب على صاحب الرسالة الأدبية الرائدة أن يتحرز عنه ، لأننا إذا قبلنا أن نسمع حديث الجوارى لانقبل أن نجد من يدافع عن اصطحاب الغلمان ، ويحاول أن يسطر لهم من المحاسن ما يجعلهم موضع الرغبة ، فالموازنة بين هذين مما يجب أن يترفع عنه ذو رسالة هادفة ، وهل الأدب فى صميمه إلا رسالة السمو ومعراج الارتقاء ، فموضوع الرسالة هابط هابط مهما تمحل له الكاتب من الأعذار كأن يقول(٢) ص ٩٥ .

« ولكنا لما ذكرنا اختصام الشتاء والصيف ، واحتجاج أحدهما على صاحبه ، واحتجاج صاحب المعز والضأن بمثل ذلك ، أحببنا أن نذكر ماجرى بين اللَّاطة والزّناة ، وذكرنا ما نقل حمال الآثار وروته الرواة من الأشعار وان كان في بعض البطالات »

والقياس لعمرى مع الفارق والفارق الشديد ، لأن الذى يوازن بين الصيف والشتاء يسير في طريق مأمون فسيان أن يكون الغلب لزمان الصيف أوزمان الشتاء ، وكلاهما مما يطاق ويحتمل ، وكذلك لاضير في أن نفضل لحم المعز على لحم الضأن أو نفضل لحم الضأن على لجم المعز كما عقد الموازنة في ذلك الجاحظ فى كتاب الحيوان ، ولكن الرجس كل الرجس ، أن توازن بين اللّاطة والزناة ، فتجعل لهؤلاء وأولئك محاسن ومقابح ، ثم تكرّ على المقابح والمحاسن معاً بما يفتح سبيل الغواية للناس ، وقد ابتدأ أبو عثمان رسالته بقول رواه عن الشعبى حين قال : « إن القلوب تمل كما تمل الأبدان فابتغوا لها طرائف الحكمة » وقول الشعبى حق لامرية فيه ، ولكن ما هذه الطرائف التى عناها الشعبى ، إنها لن تكون بما والاه الجاحظ بعد ذلك من حديث عن الألفاظ الجنسية وقد ذكرها صراحة مفندا مذهب من يتحفظ في سردها ، ثم ينقل بعض الرفث الكاذب المنسوب لأمثال على بن أبى طالب ، وأبى بكر الصديق ، وعبدالله بن عباس ، وحمزة بن عبدالمطلب ، وهى عبارات مبتورة لعل بعضها ـ إن صح ـ قد قيل في ساعة من ساعات الغضب حين يخرج الحليم عن حلمه فيقول ما يأسف له بعد أن صدر فى توتر نفس ! ويضيف إلى هؤلاء الكرام قولاً ينسب إلى من يسمى بأبى الزناد ،وهو قول منحدر لايجوز أن يقوله شيخ كبير لابن أخيه الصغير ، ونفرض أن هذا الشيخ ـ وأمثاله كثيرون ـ قد نزلوا إلى هذا الهراء السافل فما جدوى

روايته ؟ وكيف يلحق شيخ من هذا الطراز بأسماء كريمة لأعلام من صحابة رسول الله ! أليس ذلك خداعاً للقارىء يجلّ عنه أديب كبير ! إن رسالة المفاخرة بين الغلمان والجوارى وأمثالها مما تردد في كتب الجاحظ لاتنقص مكانته الأدبية في شيء لو ترفع عن تسطيرها ، فله صحف خوالد في جد الأمور ، وفي هزلها العفيف المحتمل ، فلماذا التردى فى أعمق الأعماق من مآزق المنكرات ،

ولدينا المثل الحى من مؤلفات الجاحظ ، وهو كتاب البخلاء إذ رأت وزارة المعارف المصرية في سنة ١٩٣٧م أن يكون من بين مطالعات التلاميذ في المدارس الثانوية لذلك العهد ، فعهدت إلى الأستاذين الكبيرين أحمد العوامرى ، وعلى الجارم أن يقوما على نشره وتحقيقه ، فاحتفلا بالكتاب أكرم احتفال وأخرجاه مشروحا مضبوطاً على نحو ييسر العسير ، ويسهل الصعب ، ثم رأيا كما ذكرا فى المقدمة أن يحذفا من الألفاظ ما عسى ان يمس الحياء[٣] وهو قليل فى جملته ، لأن الكتاب سيقع في أيدى المراهقين ، ولابد أن يرتفع بهم بدل أن يهبط ، وحسن مافعلوا ، دون أن يخسر الجاحظ شيئا ، ولكن الأستاذ الدكتور طـه الحاجرى رحمه الله ، قد حقق الكتاب في إخراج جديد ، وحرص على أن يذكر كل ما كتبه الجاحظ دون حذف ! وبالمقارنة المنصفة لا أجد طبعة وزارة المعارف قد منعت خيرا ما عن قارئها ، واذ التزم الدكتور الحاجرى بالنص ، وقام بالتحقيق الجيد ، فإنه من ناحية ثانية قد قدم الدليل على أن الحذف

السابق لم ينقص الأثر الأدبي في شيء ، وإذا كان الأمر كذلك ، فأنا أحبذ منحى الطبعة الوزارية ، وحبذا لو حرص المحققون على احتذائها فهْم أساتذة أخلاق قبل أن يكونوا محققي تُراث !

وتأخذني الحيرة إذا انتقلت من الجاحظ إلى ابن قتيبة ، فقد كان خصماً لدودا للجاحظ مع أنه تلميذه ، وقد شنع عليه بأنه يروى المعابث والأضاحيك ويسف فيما يختار ، وكان المنطق الطبيعى لهذا التشنيع ألا يحذو حذوه في إيثار المكشوف من القول ولكنه نهج نهجه في بعض ما ألف من كتب الأدب والأخبار فهو يقول في مقدمة « عيون الأخبار » :(٤)

وإذا مر بك حديث فيه إيضاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة فلا يحملنك الخشوع على أن تصعّر خدّك ، وتعرض بوجهك ، فإن اسماء الأعضاء لاتؤثم ، وإنما المأثم في شتم الأعراض وقول الزور والكذب ، وأكل لحوم الناس بالغيب .. ثم قال : ولم أترخص لك في إرسال اللسان بالرفث أن تجعله هجيراك على كل حال ، وديدنك في كل مقال ، بل الترخص منى في حكاية تحكيها ، أو رواية ترويها ، ينقصها الكناية ، ويذهب بحلاوتها التعريض ، وأحببت أن تجرى فى القليل من هذا على عادة السلف الصالح في إرسال النفس على السجية ، والرغبة بها عن لبسة الرياء والتصنع »

فماذا عسى أن نقول فى هذا العالم المتحرز ، وهو من أهل السنة بمنزلة الجاحظ من أهل الاعتزال أنقول له : إنْ أدب القرآن ونهج السنة المطهرة غير ما ذكرت ، فكتاب الله عز وجل

يلجأ إلى الكناية لا إلى التصريح حين يتعرض إلى أدق الأمور المستترة فيقول سبحانه تعالى ﴿ هو الذى خلقكم من نفس واحدة ، وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به ﴾[٥] ويقول : ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ، هن لباس لكم وأنتم لباس لهنّ ، علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ، فتاب عليكم وعفا عنكم ، فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم ﴾[٦] .

وأحاديث الرسول تنحو منحى الكناية دون التصريح كأن يقول حتى تذوقى عسيلته ، وما يجرى هذا المجرى وإذا كنا معك في أن المآثم في شتم الأعراض ، وقول الزور والكذب وأكل لحوم الناس بالغيب فإنها أيضا تكون في الحديث عن السوءات بما يفتح العيون النائمة ، وينبه الأذهان الغافلة ، ثم من السلف الصالح الذين يذكرون العورات في كتب يتداولها الناس ؟ إن كان المراد بالسلف رجال الصدر الاول فهم لم يكونوا في عهد التأليف حتى يدونوا من المنديات ما تخزى له الأجيال ، فكيف نستشهد بهم في هذا المجال ، ونقول إننا نجرى في القليل مما نذكر على عادة هؤلاء في إرسال النفس على السجية والرغبة عن الرياء والتصنع :

لقد وجد ابن قتيبة من كتاب العصر من أيده في منحاه ، ودافع عنه ، لالشىء إلا لأن أدباء الغرب في عصرنا الراهن قد عانوه في كتبهم ، وما عبأوا بمصطلحات قومهم ، ذلك هو الأستاذ الكبير محمد كرد على حين نقل قول ابن قتيبة بصدد

حديثه عن صراحة الجاحظ مؤيدا ، وزاد فذكر في تأييد دعواه(٧) قول القديس كليمان من أدباء المسيحية : أنا لا أخجل من الكلام عن الأعضاء التى يخلق بها الإنسان لأن الله لم يخجل إذ خلقهما وقول « مونتين » وهو في رأى الأستاذ محمد كرد على من أعظم من اشتهروا بالفضائل من المؤلفين الفرنسيين : ماذا كان عمل الفعل التناسلى في الناس وهو طبيعى وضرورى حتى شجبوه وابتعدوا عن ذكره ، فتراهم لايجسرون على الكلام عنه إلا بشىء من الخجل ، ويبتعدون عنه فى أحاديثهم ، يَالَتَّقيّةَ المكذوبة ، وياللنفاق اهـ والفعل التناسلى قد وجد تحليله العلمى لدى علماء الطب والتشريح ، وليس بمستنكر حينئذ ، ولابمستبعد ، وإنما المستنكر أن يكون مثارا للفتنة حين نذكره في كتب اللهو ، والذين يخجلون من ذلك يحسون في أعماقهم أن من الأشياء ما يجب أن يستتر ، وهل يجوز للمرء أن يقضى حاجته الضرورية أمام الناس لأنها أمر طبيعى ، إذا استساغ ذلك من يعدون قول الرفث شيئا طبيعيا ، فلهم أذواقهم المنحرفة ، واتجاههم المريض .

ظهر أنا نميل إلى حذف الماجن الخليع مما دون في كتب التراث ، ولن يفقد التراث بهذا الحذف شيئا ذا بال ، وعندنا مثلا ديوان الحماسة الذى جمعه أبو تمام ، فهو من رائع المأثور من الشعر ، وقد أحصيت ما به من الهجو العابث فلم يزد عن بضعة أبيات جاءت في باب الهجو وفي باب مذمة النساء ، فهل إذا خلا ديوان الحماسة من مقطوعة أو مقطوعتين ، تقوم

القيامة ، ويصيح الصائحون ، هذا غبن للمؤلف هذا عبث بالتراث ؟

ولرب سائل يسأل فيقول : هذا عن ديوان الحماسة ؟ فما ظنك بكتاب كالأغانى جاوزت أجزاؤه العشرين وفي كل جزء صفحات ماجنة ذات عدد وفير : أنحذف كل ما يتعلق بالمجون ؟ أم ننشره كما كتبه مؤلفه ؟

هذا السؤال المنطقى قد دار فى أذهان الكثيرين قديماً وحديثاً ، أما فى القديم فكانت الإجابة عنه اختصار الكتاب على نحو ما فعل ابن منظور ، وابن واصل فى كتابيهما اللذين اختصرا عمل أبى الفرج ! وغير ابن منظور وابن واصل قد حاول محاولتهما فى مخطوطات لم تر النور بعد ولم نعرف غير اسمائها ، وهذا التزاحم على اختصار الكتاب له مايبرره عند المختصرين ، وهو مع ذلك لم يطفىء بريق الكتاب الأول ، إذ تعددت طبعاته ، وأقبل عليه الدارسون شرقاً وغرباً ووضعت عنه الرسائل الجامعية ، توضح مرماه ، وتزن أحكامه ، وتقول ما له وما عليه ؟ وقد انتهت هذه إلى أحكام صائبة تضع أبا الفرج موضعه الصحيح ، وقد استطاع الدكتور زكى مبارك أن يوجز هذه الأحكام في فصل قيم كتبه في مؤلفه الذائع عن النثر الفنى في القرن الرابع ، وفيه يقول :(٨)

كان الأصبهانى مسرفا أشنع الإسراف في اللذات والشهوات ، وقد كان لهذا الجانب من تكوينه الخلقى أثر ظاهر في كتابه ، فإن كتاب الأغانى أحفل كتاب بالخلاعة والمجون ،

وهــو حين يعــرض للكتاب والشعــراء يهتم بسرد الجوانب الضعيفة من أخلاقهم الشخصية ، ويهمل الجوانب الجدية أهمالا ظاهرا ، يدل على أنه قليل العناية بتدوين أخبار الجد والرزانة والتجمل والاعتدال ، وهذه الناحية من الأصبهانى أفسدت كثيراً من آراء المؤلفين الذين اعتمدوا عليه ، ونظرة فيما كتبه المرحوم جورجى زيدان في كتابه تاريخ أدب اللغة العربية ، وما كتبه الدكتور طـــه حســـين في حديث الأربعاء تكفى للاقتناع بأن الاعتماد على كتاب الأغانى وحده جر هذين الباحثين الي الحط من أخــلاق الجماهــير في عصر الدولــة العباسية ، وحملهما على الحكم بأن ذلك العصر كان عصر فسق ومجون ولا أريد بهذا أن أحكم بأن الأصبهانى كان يتعمد الاختلاق ، أو أن الجمهور كان في العصر العباسى مغموراً بالطهر والعفاف ، كلا ، فقد قلت غير مرّة إن الحياة الإنسانية مزيج من الشك واليقين ، والحلم والجهل ، والهدى والضلال ، وإن الإنسان لايكون خيراً محضاً ، ولا شرا محضا ، وإنما بقاؤه في أن تكون سرائره مسرحا لنوازع الغى والرشد ، ولكنى أقول إن إكثار الأصبهانى من تتبع سقطات الشعراء وتلمس هفوات الكتاب ، جعل في كتابه جوا مشبعا بأوزار الإثم والغواية ، وأذاع في الناس فكرة خاطئة هى اقتران العبقرية بالنــزق والطيش والخروج على مأ ألفت الجماهير من رعاية العرف والدين » .

هذا بعض ما قاله الدكتور زكى مبارك عن كتاب الأغانى ،

وقد أشار إلى ما تورط فيه الدكتور طـه حسين حين حكم على العصر العباسى بأنه عصر خلاعة ومجون اعتماداً على روايات الأغانى ، وأكثرها مفتعل مختلق ، ومؤرخو الدراسات النقدية المعاصرة يعرفون كم من الردود المفحمة وُوجِه بها الدكتور طـه حسين من أساتذه كبار يعرفون مصدر الخطأ في أحكام الدكتور طـه حسـين الخاصة بهذا الزمن من التاريخ العباسى ، وهو اعتماده على كتاب الأغانى وحده ، وكأنه تنزيل لايأتيه الباطل ، ولم يحاول الدكتور الرد على أكثر معارضيه لأن لهجة النقد لديهم كانت ذات حمية مرتفعة الحرارة فرأى أن يغفل ما قالوه ، ولكنه اضطر للرد على ما كتبه المؤرخ السورى الأستاذ رفيق العظم في نقد منحاه النقدى حين يجعل كتاب الأغانى أثيراً عزيزا ، وشاهداً صادق الدليل ، وقد جاء في رد الأستاذ العظم مايعصف باتجاه الدكتور من أساسه ، وردُّ الأستاذ منشور بالجزء الثانى من حديث الأربعاء ، وقد أوضح ما اقترفه الوضاعون من مآثم حين اختلقوا القصص الكاذبة ، ونسبوها للأبرياء ، هذه القصص التى هى مادة الدكتور ، وأساس حكمه المجازف ، وإذا كان أكثر هذه القصص مختلقا لا أساس له ، فكيف نصدر الأحكام الأدبية بناءً عليها ، وما اعتمد على الباطل باطل لا يقبل الخلاف .

مهما يكن من شيء ! فقد أصبح الدارسون من كتاب الأغانى أمام مشكلة تتطلب الحل ، وإذا كان ابن منظور وابن واصل قد حاولا اختصاره تجنبا لبعض مآزقه ، فإن مؤرخا كبيرا هو

الأستاذ محمد الخضرى رحمه الله ، قد فكر كثيراً حتى اهتدى إلى ضرورة تهذيب الأغانى ، فسلخ بضعة عشر عاماً يقـرأ ويستوعب حتى أخرج مهذب الأغانى في تسعة أجزاء ، وترك العاشر مخطوطا غير كامل فعمل على إخراجه أحد تلاميذه ، ومن يعرف ورع الأستاذ الخضرى ، وقيامه على تربية النشء في الجامعات والمعاهد والمدارس يدرك سرَّ اصطباره الطويل على تصحيح ما تورط فيه المؤلف من ناحية أولى وإكمال ما يحتاج الى إكمال من ناحية ثانية وحذف ما تنفر منه الأذواق من ناحية ثالثة ، وتبويب ما تشتت تحت مجموع متناسق من ناحية رابعة ، وقد شرح في مقدمة الجزء الأول من المهذب ما قام به من جهد في الترتيب والضبط والإكمال والتفسير وتصحيح المحرَّف ، ثم قال في بعض ما قال مما هو بصدد موضوعنا هذا : مانصه «إن أبا الفرج رحمه الله كان في بيئة سمحت له أن يضمن كتابه كثيراً من فاحش الحكايات التى تنفيها بيئتنا ، ولاتسمـح بذكرها ، فضلاً عن أن تسطر في كتاب ، فرأيت أن أحذف ما كان من هذا الطراز »[٩]

رحم الله أستاذنا الخضرى ، لقد جزم بأن بيئتنا المعاصرة لعهده في القرن الرابع عشر الهجرى كانت أصح إيمانا وأصدق يقينا من بيئة أبى الفرج الأصبهانى في القرن الرابع ، وقد انتقل الخضرى رحمه اللـه إلى جوار ربـه في سنة ١٩٢٧ ميلادية ، ولو امتد به الزمن حتى سمع ما يمثل في الراديو من معابث ، ومايرى على شـاشة التليفـزيون في بعض البـلاد

الإسلامية من مقابح ، لعلم أن التاريخ هو التاريخ ! وأنا لا أسيء الظن بحاضرنا الراهن ، ففى كثير من المسلمين حمية مخلصة ، وترفع صادق ، ولكن بعض القائمين على الإعلام كبعض مؤلفى القصص يتملقون الغرائز ، ويثيرون الشهوات ، كما فعل أبو الفرج حين تعقب الفضائح المخزية من أحوال الساقطين والساقطات ليجعلها أخباراً تروى وقصصا تقال .

على أن الرواية لم تتم فصولاً فلم يكد الجزء الأول من المهذب يرى النور ، حتى قابله الدكتور طـــه حســـين برد متكرر ، ينكر فيه اتجاهه إلى الحذف والتنسيق والإكمال ، إذ لابد فى منطق الدكتور أن يخرج كتاب الأغانى . كما أراد صاحبه أن يكون ، لاكما حاول الخضرى أن يخرج ، وقد تعرض الدكتــور إلى ماحذفه الخضرى من الوان الفحش فقال في صراحة(١٠) .

« ومسألة أخرى هى مسألة ما حذف من الكتاب ، وأنا أعلم حق العلم أن من المتقدمين من كان يعدل عن رواية الفاحش من الشعر سواء أكان فحشه مؤذيا للعاطفة الدينية أو للأخلاق أو للآداب ، أعرف أن ابن هشـام عدل في السـيرة عن شعر فاحش ،وأعرف أن المبرد أبى أن يروى كل ما قال كعب بن جعيل فى علي ، وأعرف أن أبا الفرج نفسه أبى أن يروى كثيراً من شعر السيد الحميرى لأن فيه سبا لأبى بكر وعمر ، أعرف هذا كله ، وأعرف أن ابن قتيبة كان ينكر مثل هذا التحرج ، وهو يعيبه عيباً شديدا في مقدمة كتابه المعروف « عيون الأخبار »

أعرف إذن أن القدماء كانوا فى هذا الأمر كما نحن الآن ، منهم من يتحرج من رواية الفحش ، ومنهم من لايتحرج ، أعرف هذا كله ، ولا أغير مع ذلك رأيي في عمل الأستاذ تغييـراً قليلا ولاكثيرا ، لك أن تتحرج من رواية الفحش ، أو لاتتحرج ، ولكن فى كتاب تضعه أنت لا فى كتاب يضعه غيرك .. إن من الطغيان على أبى الفرج أن تحذف من كتابه شيئا وضعه هو في كتابه ، وإن من الطغيان على قراء الأغانى أن تحرمهم قراءة شيء فى الأغانى كان حقهم أن يقرءوه ، ولست أشك في أنك أردت الخير ، ولكنى لا أرى لإنسان مهما يكن حقاً في أن يكره الناس على أن يكونوا أخيارا فيما يقرءون أو فيما يكتبون أو فيما يعملون » .

هذا بعض ما قاله الدكتور طــه ، وقد اعترف أن للخضرى أمثالاً من السابقين كابن هشام ، والمبرد ، ولكنه رأى النزوع إلى الكمال لدى الخضرى مما يعاب ! إذا لايجوز له فى منطق الدكتور أن يجبر الناس على أن يكونوا أخيارا ! والأستاذ الخضرى لايستطيع أن يجبر الناس على أن يكونوا أخيارا ولكنه يمنع عنهم الشركي لا يقعوا فيه فهل يعاب ؟

والطريف أن الدكتور الذى آخذ الخضرى على التصرف في كتاب الأغانى ، وكتب عن ذلك أكثر من مقال ، قد أشرف على نشر كتاب تجريد الأغانى مع الأستاذ إبراهيم الإبيارى ، وأبن واصل الحموى في التجريد قد حذف وبتر ، ونفى واختار ، وهو بذلك كله يشترك مع الخضرى في بعض ما صنع ؟ فهل بدلت

الأيام رأى الدكتور فشاء أن يرجع عن منحى قديم قد اتجه إليه إن كان الأمر كذلك . فليس فيه ما يعاب ، فالإنسان دائم البحث وقد يظن الصواب خطأ ، والخطأ صوابا ثم يتض له وجه الحق فيرجع عما ظن ، ونحن نقرأ المقدمة التى كتب الدكتور طـه حسـين لكتاب تجريد الأغانى لابن واصل الحموى فنجده يقول ملتمسا(١١) تبرير ماينشر من كتاب مختصر :

لقد أُلِّف كتابُ الأغانى في القرن الرابع لقوم لم يكن مقترا عليهم في الوقت ، ولا في الجهد ، ولا في الفـراغ ، لم تكثر حاجتهم ، ولم يشتد اضطرابهم فيها ، ولم تخجلهم المنافع والضرورات عن الفراغ للعلم والجد في سبيل المعرفة ، وأين تكون حياة الذين كانوا يعيشون في العالم العربي منذ ألف سنة من حياتنا هذه الأيام ، واين يكون استقرارهم من اضطرابنا ، وهدوؤهم من قلقنا ، وفراغهم من امتلاء أوقاتنا .. ومن أجل ذلك آثروا كتاب الأغانى وكلفوا به وتنافسوا فيه ، ثم لم تلبث ظروف الحياة ان تغيرت ، وإذا ملك « من ملوك الأيوبيين » ، يذكر هذا الكتاب ، ويتقدم الى عالم جليل من أصحابه هو محمد بن سالم الموصلي في حذف ما كان يرى فيه من الفضول .

ثم يقول الدكتور بعد كلام متصل :(١٢)

ونحن بين اثنين إما ننشر مثل هذا الكتاب ليقرأه وينتفع به من لايملك الوقت والجهد لقراءة كتاب الأغانى ، وإما أن نخلى بين الأدب العربي القديم وبين النسيان يلقى عليه أستاره الكثاف ويقصر العلم به على الذين يفرغون له ، ويتخصصون

فيه ، وواضح أني أوثر الأولى ، فقراءة مختصرة لكتاب الأغاني خير من أن يجهل الكتاب ، ويجهل مختصره ، ويجهل الأدب العربي كله » .

لقد أجاز الدكتور لابن واصل أن يختصر ويحذف وأجاز لنفسه أن ينشر ماكتبه ابن واصل ، وأن يشرف على تحقيقه ! وهو بذلك يجيز للخضرى ما أنكره من قبل ! ولاتناقض ، فالزمن مختلف بين الرأيين ! إنما التناقض في قول يتحد فيه الزمان !

إن دعاة إثبات المجون من محققى التراث كثيرون ، وكنا نظنهم ممن لم يتعمقوا في الدراسات الإسلامية من صفوة العلماء ، ولكن الواقع العجيب ينطق بغير ذلك ، فقد أشرف على تحقيق بعض الدواوين الشعرية والموسوعات الأدبية فريق من أئمة الرأى في الإسلام ، وهم من الصفوة الكرام الذين لايتطرق شك ما في خلوص سرائرهم وعظيم بلائهم المشهود ، هؤلاء الأماثل الأعلام حرصوا على إثبات المجون والتبذل ودافعوا عن حقه في الذيوع ، ورأوا في إسقاطه خيانة للمؤلف ، وجنايةً على التراث ، ونكتفى بأن نشير إلى محققين كبيرين ، لهما مركزهما العلمى الجهير بين الدارسين أولهما أستاذنا الكبير الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد رئيس لجنة الفتوى بالأزهر ، وعميد كلية اللغة العربية بالجامعة الأزهرية ، وعضو مجمع اللغة العربية بمصر رحمه الله ، وثانيهما أستاذنا الأكبر العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، رئيس الإفتاء المالكى بتونس ، وشيخ جامع الزيتونة ، وشيخ الإسلام بالديار

التونسية ، وعضو مجمعى اللغة في القاهرة ودمشق ، ومفسر كتاب الله فى أجزاء قيمة ممتازة نشرت تحت عنوان « التحرير والتنوير » ، هذان العلامتان الكبيران ، قد دافعا عن حق المؤلف القديم والشاعر السالف في نشر كل ما قال ، لقد نشر الأستاذ محمد محيى الدين عبدالحميد كتاب اليتيمة للثعالبى فى أربعة أجزاء ، وكتاب اليتيمة سجل حافل بآثار أدباء عصره في شتى ممالك العربية وربوع الإسلام ، شعراً ونثراً ، وهو مصدر الدارسين لكثير من المغمورين والمشهورين معا ، حيث جمع من الآثار الفنية ما لايوجد في غيره ، ومن بينها مايندى له الجبين خلاعة وسخفا ، وقد قال الأستاذ محمد محيى الدين[١٣] في مقدمة الكتاب :

« وفي الكتاب مجون كثير ، كما تجده في المختار من شعر أبى الرقعمق ، وأبى القاسم الواسانى ، وابن لنكك وأبى الحسن السلامى ، وابن سكرة وابن حجاج وغيرهم ، وقد ترددنا كثيرا في أن نجارى بعض أدباء هذا العصر - يقصد الشيخ الخضرى ومن حاذاه - فنحذف هذا المجون ، ولو من بعض نسخ الكتاب ، ولكننا لم نشأْ أن نحذف شيئاً مما في هذا الكتاب من المجون ، كما يفعل بعض الناشرين ، تحرجاً منهم وتأثما ، - زعموا - وحرصاً على مكارم الأخلاق ظنوا ، لأننا لانؤلف كتابا نختار فيه مانشاء ، وندع ما نشاء ، وإنما نحقق نصاً قيده صاحبه في زمن كان الناس أشد تحرجا من هذا الزمن الذى نعيش فيه ، ولأننا لانرى من حقنا أن نتصرف في كتب الناس ثم نبقيها منسوبة

إليهم ، فيجيئوا يوم المعدلة يتعلقون بمن ظلمهم يجادلونه عن أنفسهم ، والله يعلم أننا لانقل عن هؤلاء تحرجا من المجون ولاحرصا على مكارم الأخلاق ، ولأن الغرض من نشر هذا الكتاب ، واحتمال الجهد الجاهد فى تحقيقه ، والصبر على الكثير مما يغرى بعضه بالانصراف ، إنما هو أن ندل قراء الأدب العربى ، على الحياة الأدبية ، والحياة الاجتماعية والسياسية في هذه الحقبة التى كان هؤلاء الشعراء يعيشون فيها ، فلو أننا سمحنا لأنفسنا بحذف شيء مما اشتمل عليه الكتاب لكنا قد اضعنا هذه الغاية ، ولكنا كمن يجهز جنديا للقتال فيضع في يده سيفا من الخشب ، ويقعده على صهوة جواد من قصب » .

هذا ما قاله الأستاذ المحقق ، وقوله لايخلو من نظر ، لأن الحكم بأن عهد الثعالبي كان المسلمون به أشد تحرجا من عهدنا الراهن حكم لاتؤيده الشواهد ، والهدى والضلال قائمان لايفترقان في زمن الأزمنة ، ولكن عهد الثعالبى بالذات مما طفح فيه الكيل ، وعمت البلوى ، أما الخوف من أن يجيء المؤلف الذى حشد صنوف المجون ليسأل الشيخ يوم القيامة عن حقه الذى ابتزه حين حذف الفسق من كتابه فما أظنه إلا دعابة فكهة ساقها الأستاذ عفواً دون قصد ، لأن هذا اليوم الهائل المفزع يفر فيه المرء مما أسلف من الأوزار ، أما أن يحرص على أن يثبت أنه دوّن الفحش ، وسطر الفجور فذلك لن يكون إلا إذا اعتقد الشيخ الكبير أن هذه المبتذلات الهابطة مما يتقرب بها إلى الله « يوم لاينفع مال ، ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم »[١٤] أما

الحكم على العصر باثبات ما قاله ماجنوه ، فتلك دعوى عريضة تجد بريقاً خادعا لدى من يأخذون بالظواهر البراقة لأنّ كتاب التاريخ في القرن الرابع الهجرى ، لم يدعوا فى مجلداتهم المتتابعة شيئاً يقال عن أحوال السياسة والاجتماع وطوائف الناس من هابطين ومرتفعين ! وإذا أمكن الاستشهاد ببعض الشعر كدليل على انتشار المجون ، فيكفي أن نذكر أسماء الشعراء ، بل يكفى في مجال التاريخ أن يستشهد لأحدهم بأنموذج واحد ، أما أن نحرص على جمع الخسيسِ من القول والرذْل من النظم لنقول إننا نقدم الوثيقة الدالة على خلاعة العصر ، فإن المؤرخين قد قدموا آلاف الحقائق ، المستغنية بوقائعها المشهودة عن نظم المجان والخلعاء ، وهناك حقيقة فنية هامة ، هى أن الشعر المبتذل الذى ورد في اليتيمة ردىء من الناحية الفنية فليست فيه وثبات ابن الرومى التصويرية مثلاً حتى نقول إنه ضرب من الفن التصويري الدقيق ، ولكنه سرد للهنات السوقية ، وولوع بالألفاظ الجنسية ، على نحو ما يقوله العامة من المبتذلين لو تحول حديثهم إلى نظم مقفى ! هذا في أكثره الكثير ! وقد قرأت ديوان ابن حجاج فما رأيت معنى شعريا يدل على فن راق ، بل رأيت الإسفاف المبتذل ، واللفظ الكريه دون ابتكار يفتن به من يريدون أن يتمتعوا بهذا الضرب من الكلام !! وأذكر أنى قلت في مقال قديم عن مأساة هذا الديوان ما يفيد أن جامعة جيسُنْ بالمانيا قد قسمته إلى عشرة أجزاء ، ووزعته على طلاب الدكتوراه من أبناء العرب والمسلمين

ليأخذ كل دارس قافية كالهمزة أو النون أو الميم أو الراء مما يكثر فيها الوزن ، لتكون كل قافية من هذه الحروف مجال التدوين لا التحقيق في رسالة علمية تحفل بالنص الساقط فقط ، مع مقدمة مبتورة لاتتجاوز عشر صفحات تسم العصر بالانحلال ! وبين يدى الجزء الخاص بحرف النون وهو يضم ثلاثمائة وستين صفحة ، كلها فجور متهتك ، وليس بها من الخيال الإبداعى والتصوير الفنى ما يشفع لها في البقاء ، وأنت تتساءل لماذا اهتمت جامعة (جيسُنْ) بابن حجاج ومن على شاكلته وحدهم من شعراء اليتيمة والأغانى ، والجواب واضح ، هو كشف انحدار من غرقوا في الإسفاف المبتذل إلى الأذقان ، دون أن يبدعوا شيئا من الفن العربى الأصيل ، باعتبارهم ، في نظر الغرب . أنموذجاً للشعر العربى على مرّ العصور ، وكأن الأدب العربى في جاهليته وإسلامه حتى اليوم لم يعرف سوى هؤلاء من ذوى المروءات ! لقد كان ديوان ابن حجاج وأمثاله مغموراً مجفواً بين المخطوطات الدفينة ، فكيف حرص القائمون على الدراسات الأدبية بجامعة جيسن على بعثه وتوزيعه على عشرة طلاب من دارسى الدكتوراه ، إن الثعالبى في يتيمته الحافلة هو الذى نبه هؤلاء إلى اصطياد ابن حجاج وأمثاله ليكونوا وجهاً بارزا للشعر العربى في أزهر عصوره ، كما يزعمون ، ثم لك أن تسأل بعد ذلك ما الذى أفاده الدارس الذى رجع من المانيا يحمل رسالة الدكتوراه من أساليب البحث العلمى ، وما الذى عرفه من مناهج الدراسات الأدبية ، وهو لم يزد على أن قرأ

مخطوطاً سخيفا ، واكتفى بجزء منه لينشره في كتاب ، مع مقدمة لم تتجاوز الصفحات العشر !! أيكون مثل هذا الدارس مهيئاً لأن يكون من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات العربية ؟ إن درجته العلمية تمنحه هذا الحق ، بل تعطيه منزلة لدى بعض الناس يعلو بها عمن لم يدرس الأدب في المانيا ؟ ولا أنكر أن نفراً من المبعوثين قد سلكوا مسلك الجد ، وقاوموا الصعاب حتى ظفروا بأرقى الإجازات العلمية عن جهد وموهبة ! ولكن ما نقول فيمن عكفوا على نشر هذه التفاهات فحسب ! قد يكونون معذورين لأنهم تلاميذ يخضعون للمشرفين الكبار ! والمشرف الكبير بانتحائه هذا المنحى ذو غرض مريض .. هذا عن كلام الأستاذ محمد محيى الدين عبدالحميد في مقدمة كتاب اليتيمة ، أما أستاذنا العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فقد اهتم بما عثر عليه من ديوان بشار بن برد جمعاً وتحقيقا وشرحا ، وقد أبدع غاية الإبداع في نهجه التفسيرى فلم يدع غامضاً من مسائل اللغة والبلاغة والنحو والتصريف إلا جلَّاه بإشباع وإمتاع وهو يذكرنا بشرح العلامة الشيخ سيد المرصفى على كتاب الكامل لأن كلا من ابن عاشور والمرصفى قد أعاد للأذهان تآليف ابن جنيّ والتبريزى والمرزوقى في تعليقاتهم العميقة ، وغوصهم الدقيق ، وتهديهم إلى أخفى المعانى ، وبصرهم بأدق التراكيب ، ولكن وما وراء لكن هذه ! نرى أستاذنا ابن عاشور يقدم الديوان بدراسة أدبية شافية وافية ذات شمولٍ واستشفاف ثم يختمها برأيه في تسجيل ماروى من

مجون بشار فيقول في إصرار :(١٥)

ومما ينبغى التنبيه عليه ، أن بعضاً من أهل الأدب فى عصرنا قد استحسنوا أن يتصرفوا فيما ينشرونه فى الكتب بحذف مايلوح لهم من الألفاظ التى يستحيا من ذكرها في المحادثات الموقرة ، وفي ديوان بشار من هذا النوع شيء ليس بالقليل ، ولما عزمت على نشر الديوان ، فرضت فى نفسى التردد بين طريقة إثبات شعر الشاعر على ماهو عليه ، وبين طريقة حذف ما قد يستحيا منه ، ثم جزمت بسلوك الطريقة الأولى لأن فيها أداء لأمانة النقل على ماهى عليه ، إذ لاينبغى أن يصور الشاعر أو الكاتب على حسب مايشتهيه الناقل أو القارىء ، بل ينبغى أن يظهره كما هو بأخلاقه وألفاظه . وأخلاق أهل عصره ، وعاداتهم ، كما قيل (صحيفة لبّ المرء أن يتكلما) ولسنا بالذين نصلح من الشاعر ما أفسده طبعه ، ولانشعب ماتشقق به نبعه ، على أن أهل الأدب قد اغتفروا الممازحة فى مثل هذا الباب ، وقد سلك الحريرى ذلك في المقامة العشرين ، ثم القارىء والمنتخب والمدرس أمراء أنفسهم في الاختيار ، ولو ذهبنا ننتخب من خلق الشاعر مالايروق لدينا من صور حاله وعقله ، لكثرت للشاعر صور بكثرة الناخبين ، واختلاف أذواق الناشرين ، فإن هذا لايضبط بحد ؛ فيوشك أن نعمد إلى الشعر فنحذف منه غزله ، إذ معظمه لايخلو من عروض الاستحياء لقارئيه بمحضر مختلفى الصنف والسن .. وأمانة العلم توجب اثبات ما تركه القائلون كما هو ، وربما اعتذر بعض الناس

لحذف مايحذفونه بأنه ممالا يحسن أن يدرس بالمدارس للصغار ، وهو عذر واهٍ إذ ليس من الواجب تدريس الكتاب كله ، وإنما المدرس ينتخب مايراه حسنا ، ويترك مايراه قبيحا وكم من عائب قولا صحيحا» .

اثبتنا كلام الشيخ ابن عاشور على طوله لنرى أنه يردد ما قاله نظراؤه من قبل ، ويزيد عليهم حين يزعم أن الحذف ينقص من تصوير عصر الشاعر اجتماعيا وأخلاقيا ، وهو زعم تردد من قبل على السنة من يجعلون الشعراء وحدهم مرآة العصر ، وهو زعم واهٍ لا سند له ، لأن الشعراء ليسوا وحدهم في الميدان ، فبجوارهم نجد الفقهاء والزهاد والمحدثين والمفسرين وأئمة الكلام من فطاحل العلماء ، وكلهم يمثل جانباً من جوانب العصر ، وما أتى الدكتور طـه حسـين في بحوثه عن العصر العباسى إلا من حيث جعل أمثال أبى نواس وبشار ومطيع بن إياس والحسين بن الضحاك ووالبة بن الحباب ومن نحا منحاهم المنحدر هم وحدهم من يمثلون العصر العباسى الأول ، مع ازدحام هذا العصر بأنماط عالية من أهل التحرز والتصون من أمثال أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل وسفيان .. الثورى ويحيى بن معين ، وعبد الله بن المبارك وعمرو بن عبيد ، وكلهم متبوع غير تابع ، فإذا كان لمثل بشار أو أبى نواس طائفة تميل إلى مجونه ، فتلك الطائفة تبلغ معشار من يلتفون حول الأئمة الكبار من العلماء والمحدثين ! وقد يوجد في العصر الواحد خليع كابن سكرة متصوِّن كالشريف الرضى ! فأيهما الذى يمثل

العصر من هذين الشاعـرين ! اذا كان الشعـر وحده هـو القياس !؟

أما أن أهل الأدب قد اغتفروا الممازحة لأمثال الحريري في المقامة العشرين ، فليس ذلك بمانع أن نقول إن الهمذانى والزمخشرى والأصفهانى واليازجي كانوا أعف منه قولاً فيما كتبوا من المقامات ، وإن الحريرى بالغـاً ما بلـغ لايقاس بالهمذانى في فنه المحكم وتصويـره الدقيق ، وأذكـر بهذه المناسبة قول القائل كيف يلحق الحريرى بالهمذانى بديع الزمان ، والحريرى لايبلغ أن يكون بديع يوم واحد ، أما أن المدرس سيختار العفيف لطلابه ويترك المبتذل ، فالمدرس ليس وحده الذى يقرأ الشعر ويرويه ، لأن الديوان ينتشر بين الناس جميعاً ، طلابا وغير طلاب ، فإذا تحكم الأستاذ فيما يعرضه للطلاب ، فمن يرشد بقية القارئين !؟ ولنا أن نسأل أستاذنا العلامة ابن عاشور . أنال بشار مكانته الشعرية بقصائد الجد أم بقصائد المجون ، إن بشارا كان رأس المحدثين بما أبدع من قصائد الوصف والمديح والرثاء والغزل العف ! وأكثر مقطوعات الغزل العابث كانت استرضاء لبعض الجوارى اللآتى لايفهمن من الشعر إلا السطحى الساذج على نحو (ربابة ربة البيت) كما أن أكثر أهاجيه كان إمعاناً في تجريح من على شاكلته من المنحدرين ، وقد قال فيهم ، وقالوا فيه ، فما كان مقاله فى هذا المضمار موضع التبريز !

لقد كان المتحدثون عن الأدب المكشوف فى التراث العربى

من المختصين الدارسين ، ولكن حادثاً هب إعصاره فجأة على مصر ففتح باب الحديث لكل من يستطيع أن يمسك القلم ، أو يجد مجالاً للنشر ، ممن لم يقرءوا من التراث شيئاً ذابال ، ولكنهم عند أنفسهم دعاة حرية ، وأرباب فكر ، ولابد أن يسهموا في القضاء على كل رأى يخالف نشر الفجور المتهتك ، فقد ظهرت طبعة لكتاب (ألف ليلة وليلة) غير الطبعة التى تناولها التهذيب بحذف ما يعتبر قوله جريمة داعرة ، وثارت ثائرة ذوى الحمية فرفعوا الأمر إلى القضاء .. وقد رأت محكمة جنح الآداب بالقاهرة أن تتعمق الأمر تعمق القضاة العدول ، فدرست الموضوع دراسة محايدة ثم انتهت إلى وجوب مصادرة الكتاب ، ونشرت جريدة الأهرام الصادرة بتاريخ ١٠/٦/١٩٨٥م حيثيات الحكم الدقيقة ، وقد جاء بها مافحواه بأن كتابا ما من التراث لايمكن أن يرقى إلى مصاف الكتب المقدسة التى لايجوز المساس بها ، والتى تتأبى بقداستها على حكم القانون ، وإذا كانت شرطة الأحداث ونيابة الآداب قد طالبتا بإعمال حكم القانون في هذه الطبعة ، فإن هذا الكتاب قد تعرض من قبل إلى تهذيب منهجى حذفت به عبارات التوقح وما يخدش الحياء العام ، تلك الطبعة المهذبة صدرت عن دار الشعب ، وتولى إعدادها الأستاذ أحمد رشدى صالح ، وقال إن الكتاب يدخل كل منزل ولابد من تخليصه مما يسوء كرامة الأسرة ، بحيث يقبل على قراءته الآباء محبذين أبناءهم على هذه القراءة ذات القيمة الجيدة بعد الحذف والتهذيب ، لكن من

جاءوا بعد لم يلتفتوا إلى هذا المغزى النبيل ، فانتشرت الطبعات السوقية مستغلة اسم التراث في الكسب الحرام ، حين تجمع الحكايات المثيرة والأخبار الفاضحة لتكون مسلاة النشء يقرءونها من خلف ظهور آبائهم ، ثم قالت المحكمة ما نصه :

« ولما كانت نسخ الطبعة المضبوطة من مؤلف ألف ليلة وليلة قد طبعت واستوردت ، وأعدت للبيع للجمهور ولم تكن نسخاً محفوظة فى إحدى المكتبات العامة لتكون تحت أيدى المتخصصين في شئون التراث ، فإن المحكمة والحال كذلك تقرر أن هدف المتهمين من استيراد الطبعة المضبوطة بقصد الاتجار فيها ، لم يكن نشر التراث بل هدفهم الكسب المادى مستغلين في ذلك اسم التراث ، رغم احتواء النسخ المضبوطة من هذه الطبعة على العديد من روايات الجنس ، والشذوذ الجنسى ، والألفاظ الجنسية الصريحة والأشعار الفاضحة ، كما أن محكمة النقض قد قضت بأن الكتب التى تحوى روايات عن الجنس وما تفعله العاهرات في التفريط فى أعراضهن ، يعتبر نشرها انتهاكاً لحرمة الآداب والأخلاق ، ثم انتهت المحكمة بمصادرة النسخ المطبوعة وتغريم المتهمين غرامات مالية قدرتها ، كما رفضت تدخل اتحاد الكتاب» !

هذا الحكم العادل المؤيد بالحجج ، المستند إلى نصوص من أحكام محكمة النقض ، والمقرر بأن النسخ المصادرة قد ضمنت الكثير من أخبار الشذوذ الجنسى والحكايات الداعرة ، وماتفعله العاهرات في المضاجع ، هذا الحكم قد أعقب في مختلف

الصحف اليومية ضجة هائلة ، كأن زلزالاً أوشك أن يدمر الكون ! فأنت تقرأ ما انهال من تعليقات الأدعياء والأصلاء معاً فتلمس اهتماما لم يتح ببعض الصحف لقضية حيوية كغزو الأفغان ، وعراك المجاهدين ، ومصرع الشهداء ! وأكثر ما قيل خارج عن موضوعه كل الخروج ، لأن أساس المشكلة هو المجون بين الحذف والإبقاء ، وكان المعقول أن يدور حوله التعليق الهادف لنصل إلى الحق من أقرب طريق ، ولكن حضرات الصاخين قد تركوا (مناط الخلاف) كما يقول الأزهريون ، وتفرقوا طرائق قددا ، فمن قائل إن كتاب ألف ليلة وليلة كتاب عالمى أحدث دويه في أوروبا وعلى أسسه قامت بعض الفنون المشتهرة في الأدب القصصى ، ومن قائل إن بوكاشيو أديب إيطاليا الأكبر قد كتب مجموعته الرائدة (الديكاميرون) بوحى من ألف ليلة وليلة ، ففتح بذلك فتحا جديداً في أدب الغرب إذ احتذاه مئات الفنانين ، ومن قائل إن تحرير المرأة قد تم على يد شهرزاد وبذلك سبقت حركات التحرر النسوية في أوروبا ، وصار ألف ليلة وليلة معلم تحرر اجتماعى وإنقاذ للأسرة فوق ماهو معلم فنى فى دنيا الرواية الأدبية ، ومن قائل إن الكتاب دعوة إصلاحية سياسية للتحرر من سيطرة الحاكم الغاشم ، ومجابهته عمليا بما يترقبه من سوء المصير ، ومن قائل ـ وهو الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ـ إن هذا الكتاب يمثل الدور الكبير الذى قامت به مصر بالذات لأن حكاياته وإن نشأت في أقاليم مختلفة لكن الحكاء المصرى في القرن الرابع عشر

الميلادى قد استطاع أن يجعل منها صيغة مصرية تقرأ فى المقاهى والندوات منذ هذا القرن البعيد ، ومن قائل إن الجرائم الظالمة من اغتيال واختلاس وقهر تختم دائماً بوقوع المجرم فى العاقبة الأليمة ليلقى سوء العقاب ، ومن قائل ان كتب التراث ـ غير ألف ليلة ـ تضم ٩٠٪ من هذا السقوط فلماذا لم تصادر ، وهو قول يدل على أن صاحبه الجامعى لايعرف شيئاً عن أدب التراث ، وأن هذا الرقم قد اخترعه اختراعاً لايجرؤ عليه إنسان عاقل ، فأين كتب التفسير والحديث والأخلاق والتشريع والتاريخ ، بل أين كتب الأدب وحدها من أمثال الكامل والأمالى والشعر والشعراء وطبقات الفحول ومالايتسع المقام لسرده وما بها من الابتذال إن وجد لايساوى واحدا في المائة فحسب ! أما المضحك حقا فهو أن تكتب عدة صفحات في أحداث خيانة خلقية ذات أدوار ومشاهد ، واحتيالات ماكره تفتح عين الغافل على أسوء التدبير ، وتريه مسالك الشر في سراديب مظلمة لايهتدي إليها النمل ، ثم تقول إن العاقبة النهائية تحذر من هذه الأفعال ! ونختم هذه الأقاويل العنترية بما زعمته مجلة المصور حين قال كاتبها إن ألف ليلة معجزة العرب ، لأن معجزة العرب هى الكلمة !

فإذا راجعنا هذه الأقوال ومايوافقها مما لم نستطع تلخيصه ، فإننا نجدها ، لم تصب المحز في نقطة الخلاف ، فللكتاب مزاياه التى لاينكرها من حاولوا إنقاذه من الفواحش ، فإنهم جميعهم لايقولون : احرقوا الكتاب أو أعدموه ، ولكنهم

يقولون أنقذوه من الأوضار الشائنة ، ليبقى للرواية العربية منه وجهها الجميل ، وتكون المفاجأة الصارخة حين يستأنف الحكم ، فتقضى محكمة الاستئناف ببراءة الناشر وتسجل جريدة الأهرام حيثيات البراءة بما لايخرج عن أن المحكمة قد استقر في وجدانها أن الكتاب المضبوط لايعتبر كتاباً في الجنس كما لم يكتب أصلاً لخدش الحياء ، كما أن السوق مليئة بكتب من التراث تحمل ما يحمل من عبارات الغزل الصريح ، ويجب أن ينظر إلى الكتاب ككل متكامل لا إلى عبارات منفصلة عن أصلها ، ومنه استقى كبار الأدباء مصدر روائعهم الأدبية مما ينفى عنه مظنه إهاجة الشهوة لدى قرائه ، كما تهيب المحكمة بالمجلس الأعلى للفنون والآداب أن يعمل على وضع ضوابط لكتب التراث والعمل على تنقية هذه الكتب من الهنات منعاً لكل مظنة ! .

هذا موجز ما انتهت إليه محكمة الاستئناف ، وإذا كانت قد طلبت في نهاية كلامها أن يعمل المجلس الأعلى للآداب على تنقية كتب التراث مما ينافى .. الآداب ، فإنها بذلك تنكر ذكر هذه السقطات المبتذلة ! وهل ثار أرباب الحمية إلا من أجل هذه السقطات ، وهل طالبوا بتنقيح كتب التراث إلا لتمنع أمثال هذه الابتذلات الهابطة من نسخة ألف ليلة وليلة ! وإذا كانت المحكمة تقول أنه قد استقر في وجدانها أن كتاب ألف ليلة وليلة لايعتبر كتاباً فى الجنس ، ولم يكتب أصلاً لخدش الحياء ! فنحن نوافقها على أن الكتاب ليس كله كتاب جنس بل ليس أكثره كتاب

جنس ! ولكنه يتضمن مايغرى بابتذالات الجنس، وهنا مربط الفرس كما يقال ، أما أنه لم يكتب أصلا لخدش الحياء فلا ينفى ذلك أن خدش الحياء قد جاء عن طريق التبعية ، وليس المهم أن يكون هذا الخدش أصلاً أو فرعاً إن المهم أن مايخدش الحياء مدون مسطور بما لم تستطع المحكمة أن تنكره فى شىء ، واذ جاز لنا أن نترك المحكمة الرسمية فى حدودها الضيقة إلى محكمة الرأى العام في أبعادها المترامية شرقا وغربا فإننا نتساءل : أيهما أفضل ؟ أن تكون النسخة المهذبة هى الذائعة أو تكون النسخ التى تحمل هذه الابتذالات ، وإذا كان لهذا الكتاب منزلته الرفيعة في الشرق والغرب أتنخفض هذه المنزلة حين ننقذه من سفاهات الجنس أم أن هذه المنزلة تظل ناهضة بما يحمل الكتاب في صفحاته البريئة من أفانين الخيال ؟ وإذا كانت النسخة المنقحة تؤدى دور الكتاب في التاريخ للمجتمع ، والإلهام للفنانين ، والتسلية للقراء ، فلماذا الإصرار على وجود ما ينخفض بمستواه ؟ إلا أن يكون الإسفاف غرضاً مقصوداً بالذات !

لقد قرأت بصدد العلاج لهذا التضارب بين الآراء ما انتهى إليه بعض الذين حاولوا التوفيق بين آراء من يصممون على نشر كل ما جاء من عبث دون إسقاط د ومن يرون أن تحذف البذاءات دون انتظار ، فوجدتهم يرون أن يطبع كتاب كالأغانى أو اليتيمة أو ألف اليلة طبعتين ، طبعة منقحة مهذبة ذات عدد كبير العامة ، تتعدد طبعاتها بحسب نفادها من الأسواق ، وطبعة

كاملة محدودة العدد لخاصة الدارسين لاتباع بالمكاتب ، ولكنها توزع على دور الكتب الحكومية لتكون قريبة من ذوى الدراسات العليا ، وهى فى هذا النطاق المحدود ، بعيدة عن أيدى النشء ، ولن تتكرر طبعاتها ، إذ أنها كالوقف المرصود ، لايعبث به أحد ، وأنا أرى أن هذه المحاولة التى ترى أن تطبع من الكتاب طبعتان ، لاتجد مبررها القوى ، لأننا نحرص عليها إذا كان المحذوف ذا قيمة فنية كبيرة ، أو دلالة اجتماعية قوية ، أوحفظاً لأناس من المبدعين يجب ألا تغيب اسماؤهم عن سجل الخالدين ، أما والمحذوف من الهوان بحيث لايجوز أن يسأل عنه ، ففيم هذا التمسك المشتد به ، وإعدامه خير من بقائه بكل المقاييس !

ولن نتحدث في هذا المجال عما ينشر من أدب إباحى معاصر في القصص الخليعة ، ويرى من هبوط في بعض الأفلام الماجنة . لأننا نتحدث عن كتب التراث فحسب ، وإن كانت قضية المجون المعاصر من الخطورة بحيث تتطلب بحثاً مماثلاً نرجو أن تساعد الوسائل على استيعابه فيما بعد ، وفي مقالات العقاد والزيات وأحمد أمين التفاتات جيدة إلى محاربة هذا السفه البغيض ، وقد وجدنا من يسأل كيف أباح المتحرزون من القدماء أمثال ابن قتيبة هذا المنحى ، كما سبقت الإشارة إليه من قبل ، وهم ماهم في إمامة الدين ، وشرف التصون ، وكمال المروءة ، فوجدنا من يجيب على هذا التساؤل ، بأن الكتاب لعهدهم ـ قبل ظهور المطبعة ـ لم يكن واسع الذيوع ، مطلق الانتشار ، إذ كان

قراؤه حينئذ من خاصة الخاصة ، وما كان هؤلاء يظنون أن ماينشر من الأدب المكشوف سيقع فى متناول العامة ، بل هو حجر محجور على ذوى الاختصاص من الدارسين ، فلا خوف عليهم من انتقال العدوى لما يملكون الحصانة الخلقية الواقية ! هذه كانت مبررات ما وقعوا فيه من تسجيل لهذه الابتذالات ! ولكن الحال اليوم غيره بالأمس ، فالكتاب المطبوع تتجاوز نسخه الالاف ويقع في يد المتحرز والمتهاون بل إن قراءه من العامة أضعاف أضعاف قرائه من الخاصة ، وبذلك أصبح طبعه مصدر خطر أكيد إذا لم يحط بالضوابط الواقيات !

هذا موضوع خطير لا أظن بحثا واحداً يصل فيه إلى موضوع الإقناع المستريح ، وحسبى أن ألقى من الأضواء ما يساعد على تبديد ظلمات متراكمة حتى يشرق الصباح الجديد .

ooo

المراجـع

(١) أمراء البيان للأستاذ كرد على جـ ١ ص ١٢٢ ط ١ .

(٢) رسائل الجاحظ جـ ٢ ص ٩٥ تحقيق عبدالسلام هارون .

(٣) مقدمة كتاب البخلاء مطبعة وزارة المعارف ٣٧ ص ١١ .

(٤) مقدمة عيون الأخبار ط (١) ص ١٢ دار الكتب ط ١

(٥) سورة الأعراف : ١٨٩

(٦) سورة البقرة : ١٨٧ .

(٧) أمراء البيان جـ ٢ ص ٣٣٩ الطبعة الاولى .

(٨) النثر الفنى جـ ١ ص ٢٣٤ الطبعة الاولى .

(٩) مهذب الأغانى جـ (١) المقدمة ص ج ط (١) .

(١٠) حديث الأربعاء ح

٣ ص ٨٠ ط (١) دار المعارف .

(١١) مقدمة تجريد الأغانى جـ ١ ص (ب) مطبعة مصر .

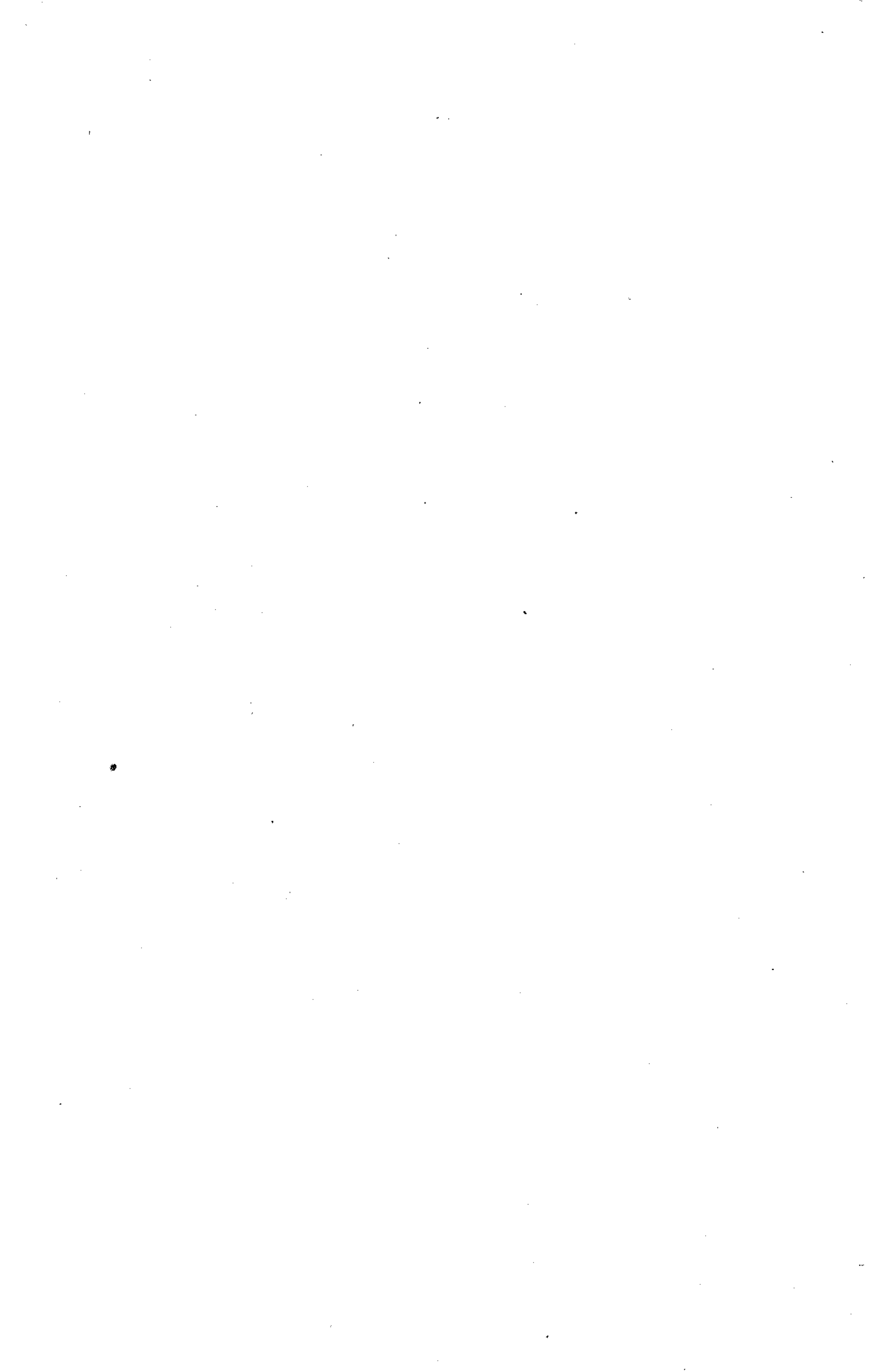
(١٢) مقدمة تجريد الأغانى جـ ١ ص (ج) مطبعة مصر .

(١٣) مقدمة يتيمة الثعالبى جـ (١) ص ٥ مطبعة حجازى ط (١) .

(١٤) سورة الشعراء : ٨٨ ، ٨٩

(١٥) مقدمة ديوان بشار جـ (١) ص ١١٩ ـ الشركة التونسية للتوزيع .

ooo



تطور الكتابات الإسلامية
في إمارات مكة الجنوبية

الدكتور / أحمد الزيلعي

الأحـد ١١/١٠/١٤١٠ هـ
الموافق ٦ /٥ /١٩٩٠ م





● الدكتور :
احمد الزيلعى

ـ استاذ مشارك في قسم الأثار والمتاحف بكلية الاداب بجامعة الملك سعود بالرياض .
ـ رئيس الأثار حالياً .
ـ حصل على درجة البكالوريوس في الأدب ، تخصص تاريخ بكلية الأداب جامعة الملك سعود .
ـ حصل على درجة الماجستير في التاريخ الاسلامى بقسم التاريخ جامعة الملك سعود عام ١٣٩٨هـ .
ـ حصل على درجة الدكتواره في التاريخ الاسلامى والأثار الاسلامية من جامعة دارم بانجلترا عام ١٩٨٤ .
ـ له من الاعمال المنشورة :
ـ مكة وعلاقاتها الخارجية من منشورات جامعة الرياض .
ـ السلام والعدة في تاريخ بندر جدة « تحقيق ودراسة » بالاشتراك مع الدكتور سميث ـ منشورات جامعة دارم .
ـ حاكم السردين راجح بن قتادة ودوره في العلاقات المصرية اليمنية في مكة نشر في مجلة عصور ـ المجلد الأول ـ الجزء الأول . لندن . دار المريخ .

ـ المواقع الاسلامية المندثرة في وادى حلى : حوليات كلية الأداب جامعة الكويت . الحولية السابقة .

ـ بنو حرام ـ حكام حلى ـ وعلاقاتهم الخارجية :

ـ جامعة الملك سعود مجلة كلية الأداب .

ـ نظام المشاركة في الحكم لدى اشراف مكة : مجلة الداره السنة الرابعة عشر . داره الملك عبد العزيز .

ـ شواهد القبور فى دار الأثار الاسلامية في الكويت . الكويت ١٤٠٩هـ .

ـ بنو سليمان « حكام المخلاف السليمانى » وعلاقاتهم الخارجية ، حولية كلية الاداب جامعة الكويت .

وبحوث اخرى مقبولة للنشر من قبل جهات علمية .

ooo

* يسرني بمناسبة نشر هذا المجلد الذي يحتوي على محاضرات الموسم المنبري لعام ١٤١٠ هـ ، أن أسجل عظيم الشكر والامتنان للنادي الأدبي والثقافي بجدة الذي أتاح لي الفرصة للتحدث إلى جمهور المثقفين والمهتمين وغيرهم من رواد هذا النادي العامر ، وأخص بالشكر رئيسه ، الأديب الفاضل الأستاذ عبدالفتاح أبو مدين ، الذي غمرني بلطف استقباله وفيض كرمه أثناء نزولي ضيفا على النادي . والزميل الدكتور عبدالله المعطاني ، رئيس قسم اللغة العربية بجامعة الملك عبدالعزيز ، الذي قدمني لجمهور الحاضرين بكلمة قيمة بليغة تفيض كرما ولطفا . والشكر أيضا للزميل الدكتور / مرزوق بن صنيتان بن تنباك ، أستاذ الأدب الأموي بقسم اللغة العربية ، جامعة الملك سعود ، الذي لبى طلبي ، وتكرم بمرافقتي إلى جدة . كما أشكر جميع من حضر من المثقفين والمهتمين وغيرهم ، ومنهم زملائي أعضاء هيئة التدريس بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة ، وعلى رأسهم شيخي الأستاذ الدكتور/ عبدالله عقيل العنقاوي ، أستاذ التاريخ الإسلامي والعصور الوسطى بالجامعة .

د . احمد الزيلعي



يقصد بإمارات مكة الجنوبية تلك المنطقة الممتدة إلى الجنوب من مدينة مكة المكرمة حتى حدودها مع إمارة جازان جنوبا ، وإمارتي الباحة وأبها شرقا وتضم في الوقت الحاضر إمارات الليث والقنفدة والبِرْك . وهذه المنطقة كانت في العصور الإسلامية تتبع ما كان يعرف حينذاك باسم إمارة مكة المكرمة التي كانت تمتد حدودها لتشمل ما يعرف حاليا بمناطق الباحة وعسير وجازان . وهذه المنطقة الشاسعة كانت تتكون من عدد من الأعمال أو المخاليف المرتبطة ارتباطا مباشرا بأمير مكة ، وتدفع إليه في كثير من الأوقات إتاوة سنوية .

ولا يعنينا في هذه المحاضرة الخوض في ذكر حدود تلك المناطق وأعمالها والأسر الحاكمة بها والدور الاقتصادي والعسكري الذي لعبته ، ولكن الذي يعنينا هو بعض المواقع الأثرية التي اكتشفت في أجزاء منها خلال الثلاث عشرة سنة الماضية . ومن هذه المواقع السِّرَّيْن وعَشَم ومَسْعُوْدَة ، والعَصْدَاء ، والحَسْبَةَ والخُلُف والخَلِيْف وحَلِيْ وضَنْكَان وغيرها . وجميع هذه المواقع توجد في تهامة سواء الساحلية أو العُرْضِيَّة (الجبلية غير السروية) . وهي تتبع حاليا إمارة مكة المكرمة عدا موقعي الخلف والخليف اللذين يتبعان منطقة الباحة .

وعلى الرغم من الأهمية الأثرية لهذه المواقع جميعها ، فإن السرين وعشم يحتلان الصدارة بالنسبة لآثار هذه المنطقة ، وذلك لاتساع موقعيهما ، وما وجد عليهما من مخلفات أثرية كثيرة ومتنوعة تأتي الكتابات الكوفية الإسلامية في مقدمتها . فقد وجد في السرين ، الواقعة على بعد حوالي ٢٣٠ كيلومترا إلى الجنوب من مكة المكرمة ، أكثر من خمسين شاهدا قبريا ، ووجد في عشم الواقعة على بعد حوالي ٨٠ كيلومترا إلى الجنوب الشرقي من السرين ، ما ينيف على مائة وخمسين شاهدا . يليهما من حيث عدد الشواهد العصداء ، ثم الخليف ثم مسعودة فالحسبة فضنكان ، وتشكل الكتابات الشاهدية التي عثر عليها في هذه المنطقة أكبر مجموعة يعثر عليها في المملكة العربية وفي الجزيرة العربية حتى الآن حسب علمي . كما أنها تتفوق على كثير من الكتابات المكتشفة في بلادنا من حيث الأساليب الخطية والزخرفية ، وطريقة الصياغة المتمثلة في الآيات والأدعية وغير ذلك .

وتنقسم الكتابات الكوفية في هذه المناطق من حيث طريقة نقشها على الصخر إلى قسمين : قسم استخدمت فيه طريقة النقش الغائر والقسم الآخر نقش بطريقة الخط البارز . أما من حيث أنواع الخطوط ، فهي في الغالب من النوع المعروف بالخط الكوفي الذي ازدهر خلال القرون الخمسة الأولى ، وهو هنا على ثلاثة أنواع :

١ ــ كوفي بسيط .
٢ ــ كوفي مورق .
٣ ــ كوفي مزهر .

وقد مرت الكتابات الإسلامية في هذه المناطق خلال تطورها ، في الفترة التي تغطيها هذه المحاضرة بعدة مراحل نذكر منها :

١ ـ المرحلة المبكرة :

معظم نقوش هذه المرحلة غير مؤرخة باستثناء نقش واحد فقط ، مؤرخ في سنة ١٥٧ هـ ، ويغلب على كتابتها البساطة والبدائية ، وهي تغطي القرنين الأول والثاني الهجريين . وقد وجد من بين نقوش هذه المرحلة ما يمكن اعتباره مرحلة انتقالية بين النقوش المبكرة وتلك التي ظهرت في القرن الثالث الهجري .

٢ ـ نقوش القرن الثالث :

تمثل كتابات هذا القرن أعظم مراحل التجويد في الخطوط الكوفية في تهامة ، وهي تحتوي على ثلاث مجموعات ، تشكل المجموعة الأولى منها نقوش النصف الأول من هذا القرن ، وتمثل المجموعة الثانية ما يمكن تسميته بمدرسة أحمد الحَفَّار الخطية التي ازدهرت في عشم في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .

ثم مجموعة ثالثة معاصرة لها أطلق عليها اسم مدرسة أحمد بن الحسين .

٣ ـ نقش القرن الرابع :

ويغلب على كتابات هذا القرن الحفر البارز ، وهي تتكون من مجموعتين : الأولى ، جيدة ويطلق عليها المدرسة السرينية ، والثانية أقل جودة ، وهي المدرسة العشمية .

٤ ـ نقوش القرن الخامس :

وتضم مجموعتين تمثلهما ما تعرف باسم مدرسة يعلى بن موسى ، وقد كتبت إحداهما بطريقة الحفر الغائر ، وكتبت الأخرى بطريقة الخط البارز .

ولكل مجموعة من هذه المجموعات السابقة أسلوب مميز في طريقة كتابتها وفي تطور زخرفتها ، سواء تلك التي تحلي رؤوس بعض الحروف ونهاياتها ، أو التي تتناثر بين السطور ، وفي مناطق الفراغات التي توجد على بلاطات بعض الشواهد أو في أشكال المحاريب التي تؤطر النقوش والتي مرت هي الأخرى بمراحل متنوعة في تطورها ، سنعرض لها مبسوطا خلال استعراضنا لما بين أيدينا من الشرائح التوضيحية .

اشتملت المحاضرة على عشرات النقوش التي عثر عليها في المناطق المشار إليها سابقا ، ولكنني ، ولأسباب يتعلق بعضها بالوقت وبعضها الآخر بإعداد هذه المجموعة للنشر كاملة في

كتاب ، سأكتفي فقط بإيراد أمثلة لكل مدرسة من المدارس التي ذكرت في الخلاصة السابقة[1] .

شاهد رقم (١)

شاهد قبر من العصداء ، غير منتظم الشكل ، من الحجر الرملي ، به كسر في جهته اليسرى من أسفل ، نقش بالخط الكوفي البسيط غير المزخرف ، عدد أسطره ثمانية أسطر ، نقشت بطريقة الحفر الغائر ولم تشتمل على البسملة[2] ، معدل الجزء المنقوش ٦٥×٣٤سم تقريبا . وهو غير مؤرخ ، وربما يعود إلى القرنين الأول أو الثاني الهجريين / السابع أو الثامن للميلاد . ويقرأ على النحو التالي :

١ ـ هذا قبر
٢ ـ أبي نعام
٣ ـ عبيد بن
٤ ـ مسلم بن أبي
٥ ـ جبير المكي ر
٦ ـ حمه ربه و أد
٧ ـ خله جنات
٨ ـ النعيم .

انظر لوحة رقم (١)

(١) معظم النقوش التي عرضت في المحاضرة ، درستها ضمن أطروحتي التي تقدمت بها في سنة ١٩٨٤م / ١٤٠٤ هـ ، إلى جامعة درهام بانجلترا للحصول على درجة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي والآثار الإسلامية ، بعنوان : «The Southern Area of the Amirate of Makkah (3rd- 7th/ 9th- 13th Centuries). Its History, Archaeology and Eqigraphy.»

(٢) لم يفتتح هذا النقش بالبسملة ، وهو أمر مألوف في بعض النقوش الإسلامية المبكرة ، أنظر : صلاح الدين المنجد ، دراسات في تاريخ الخط العربي ، ط (٢) ، بيروت ، دار الكتاب الجديد ، ١٩٧٩ م .



لوحـــة رقـــم (١)

التعليق :

يمثل هذا النقش المرحلة المبكرة من نقوش إمارات مكة الجنوبية التي عرضنا لبعض أمثلتها خلال المد عمرة ، ويحمل اسم «أبو نعام» (س ٢) ، وهو من الأسماء غير المعروفة في المصادر العربية الميسورة ، التي تورد فقط اسم نعمان[٣] . ولعله اختصار او اشتقاق من هذا الاسم . أما المكي ، فهو نسبة إلى مكة المكرمة وربما يكون أحد المكيين الذين وفدوا إلى هذه المنطقة[٤] .

يتضح من أسلوب كتابة هذا الشاهد أنه من أقدم ما عثر عليه حتى الآن في تهامة ، باستثناء بعض المخربشات التي وجدت في وادي يلملم ، وفي العصداء نفسها . ومن صفات هذا النقش وأمثاله من تلك التي تمثل هذه المرحلة المبكرة ، أنه يفتقد إلى حسن الصف في كلماته وحروفه . فقد فصل كاتبه حرف الراء في كلمة رَحِمَهُ (س ٦) عن بقية أحرف الكلمة ، وحرفي **الألف والدال** وفي كلمة و**أدخله** (س ٦ ، ٧) ، ولو أن هذا الأسلوب يلاحظ كثيرا في الكتابات الشاهدية حتى وقت متأخر نسبيا سواء

---

(٣) ابن ماكولا ، الأمير سعد بن هبة الله ، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب ، تحقيق المعلمي اليماني ، بيروت ، د . ت ، جـ ٧ . ص ٣٥٧ ـ ٨ .

(٤) استوطن في عشم والسرين عدد من المكيين الذين أوفدوا إليها للعمل في التجارة ، أو التعدين ، أو لأغراض أخرى . انظر : Al-Zaila ^{c}i, «The Southern Area», Nos. 12 - 14, 25.

في هذه المنطقة أو في غيرها من الأقطار الإسلامية الأخرى ، ولعل ذلك يعود إلى طبيعة الحجر ، وضيق المساحة التي ينقش عليها . كما يلاحظ أن في **ألفات** هذا النقش تعويج نحو اليمين ، وهذا ما لم يرد - حسب علمي - في كثير من الكتابات الكوفية التذكارية التي تغلب عليها في العادة اليبوسة والجفاف . ويلاحظ أيضا أن حرف **الميم** في كلمة رحمه (س ٦) نقشت على نحو شبيه بحرف الصاد . وقد وجدت بعض الأمثلة التي تشبه هذا الأسلوب في كتابة حرف **الميم** ، على نقوش مماثلة تعود إلى فترة مبكرة[٥] .

ومما يجدر ذكره ، أن هذا النقش يحتوي على بعض الخصائص التي يعتقد أنها من تأثيرات الكتابة النبطية التي لم تتحرر منها النقوش الإسلامية المبكرة ، مثل شكل **الجيم** في كلمة جبير (س ٥) ، والياء الراجعة في كلمة **المكي** (السطر نفسه) ، وشكل مؤخرة **الألف** غير المتصلة (س ٢ و٤ - ٦) التي ثنيت قليلا إلى اليمين ، بحيث جاءت على شكل سنّارة ، مما جعل بعض الكتاب المحدثين يعزي هذا الشكل إلى التأثر بشكل **الألف** النبطي[٦] ، ولو أن كتابة **الألف** على هذا النحو أصبحت -

---

(٥) المنجد ، دراسات في تاريخ الخط العربي ، ص ١٠٨ ، شكل ٦١ ، محمد بن شكر الجبوري ، الخط العربي وتطوره ، بغداد ، د.ت ، ص ٢٢ ، شكل «أ» .

(٦) محمد فهد الفعر ، تطور الكتابات والنقوش في الحجاز ، ط (١) ، جدة ، تهامة ١٤٠٥/١٩٨٤م ، ص ٢٠٨ Gerohmann, Adolf; «The Origin and Early Development of Floriated Kufic», Ars Orientalis, II, 1952, p. 188.

فيما بعد ـ من الأساليب الشائعة في الكتابات الكوفية ، بحيث استخدمت كأحد العناصر التي تميز النقوش الكوفية المزخرفة .

ورغم أن هذا النقش يعتبر من النقوش الإسلامية المبكرة ، فإنه يمثل مرحلة متطورة عند مقارنته مع أول نقش شاهدي عرفه الدارسون ، وهو نقش عبدالرحمن بن خير الحجري المؤرخ سنة ٣١/٥/٦٥٢ م[٧] . ومع ذلك ، فإن لدينا من الأدلة ما يحملنا على الاعتقاد بأنه يعود إلى القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن للميلاد[٨] .

رقم (٢)

شاهد قبر من عشم ، غير منتظم الشكل ، من الحجر الرملي ، منقوش بخط كوفي متقن ، ومزخرف ، عدد أسطره ثمانية أسطر ، نقشت بطريقة الحفر الغائر معدل الجزء المنقوش ٤٠×٣٠سم تقريبا . وهو مؤرخ في سنة ٢٣٩هـ/ ٨٥٣ ـ ٤م . ويقرأ على النحو الآتي :-

(٧) المنجد ، دراسات في تاريخ الخط العربي ، ص ١٤٧ ، لوحة ٣٣ رقم ٥١ .

(٨) أنظر : حسن الباشا ، « أهمية شواهد القبور كمصدر في العصر الإسلامي » ، مصادر تاريخ الجزيرة العربية ، الرياض ، جامعة الملك سعود ، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩ م ، ص ٨٤ ، لوحة « ١ » ، Hawari, «The most Ancient Islamic Monument known», Journal of the royal Asiatic Society, 1930, ;. 332FF, pl. III.

١ ـ بسم الله الر
٢ ـ حمن الرحيم ا
٣ ـ للهم اغفر لام محمد
٤ ـ ذنبها ولقها حجتها وا
٥ ـ و الحـ(ـقـ)ـها بنبيها و أد
٦ ـ خلها في شفاعته .
٧ ـ وكتب في سنة تسع
٨ ـ وثلاثين ومائتين سنة

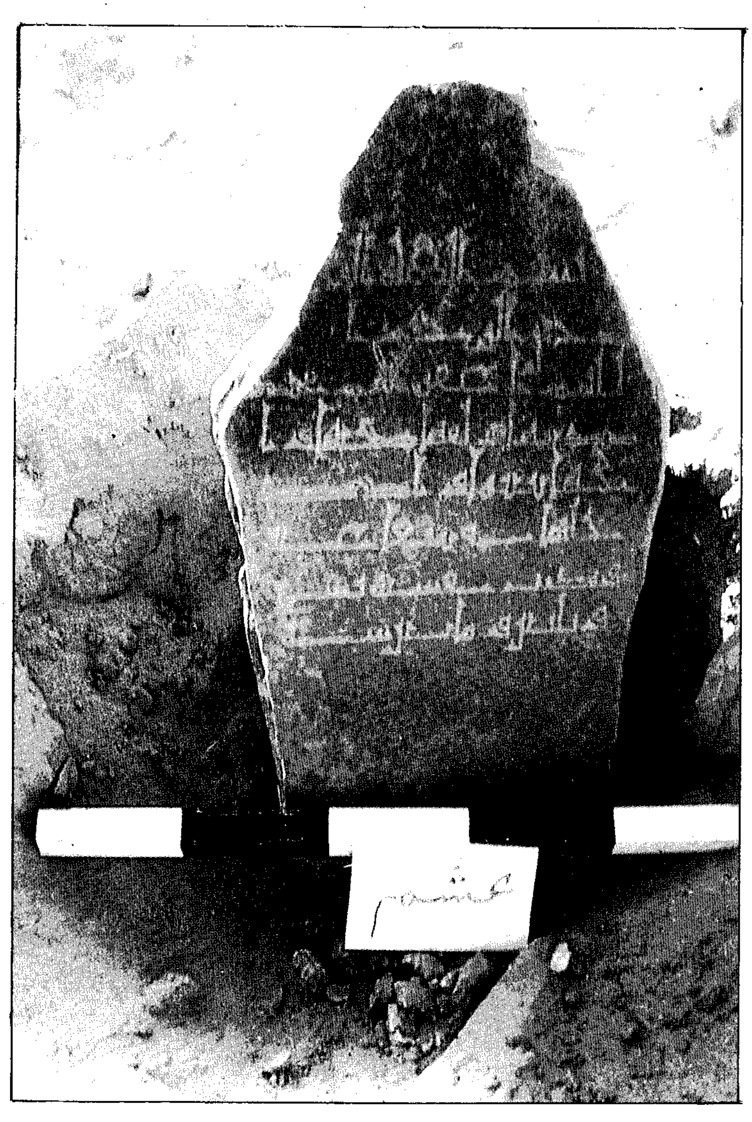
انظر لوحة رقم (٢)

التعليق :

يعد هذا النقش من النقوش التهامية القليلة المؤرخة في هذه الفترة والتي قبلها . وهو من أفضلها وضوحا على الأقل في الصور التي بين يدي ، وأكثرها أهمية من الناحية الخطية ، لأنه تحرر من الليونة التي تميز كثيرا من النقوش التي تسبقه في التأريخ ، حيث يتجلى فيه أسلوب الخط التذكاري اليابس بشكل واضح ونموذجي مما جعله يشكل مرحلة جديدة اصطلح دارسو الخط الكوفي على تسميتها بمرحلة التجويد الأعظم(٩) . ولعل أبرز ما في هذا النقش وتلك التي تعاصره ، أسلوب الزخرفة التماثلية التي

---

(٩) ابراهيم جمعة دراسة في تطور الكتابات الكوفية ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٩ م، ص ١٦١ .



لوحـــــة رقـــم (٢)

تتجلى في رؤوس القوائم المتجاورة ، ونهايات بعض الحروف ، حيث جاءت هذه الزخرفة على هيئة مثلثات صغيرة مطموسة . وكذلك نزول قاعدة حرف **الباء** المتوسطة (س ٥) وما شاكلها من الحروف المستلقية عن خط استواء الكتابة ، بحيث تمثل أشكال كؤوس متوازية . ويلاحظ في هذا النقش أيضا تصغير **اللام** المبتدئة في كلمة **ألحقها** (س ٥) ، وميلها نحو اليسار لتظهر وكأنها لاحقة زخرفية في حرف **الحاء** نفسه . وكذلك ظهور الامتداد القوسي بين **لامي** لفظ الجلالة (س ١) ، وتشكيل هذا الامتداد على نحو زخرفي رباعي الفصوص ، ولوحظ هذا الامتداد أيضا في أحرف أخرى غير **لامي** لفظ الجلالة ، مثل حرف **الدال** (س ٥) **والدال** (س ٤) .

ومما يسترعي الانتباه في هذا النقش ، نزول مؤخرة **الألف** المتصلة (س ٤ ـ ٦ و٨) قليلا إلى أسفل خط استواء الكتابة ، وظهور الزخرفة الثلاثية الأوراق في طريقة كتابة **اللام ألف** وجذعه (س ٣) بحيث جاء هذا الحرف على هيئة فراشة . وعموما ، فإن هذه اللوحة الجميلة لا ينتقص من جمالها إلا سقوط حرف **القاف من كلمة ألحقها** (س ٥) .

رقم (٣)

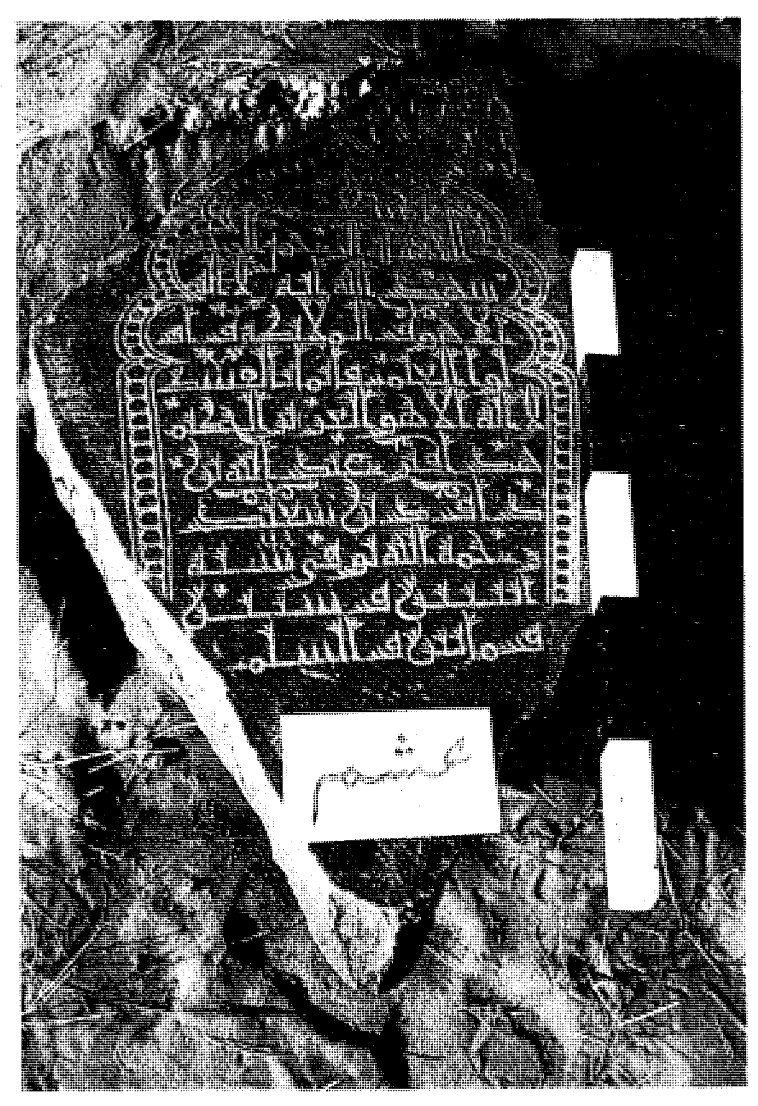
شاهد قبر من عشم غير منتظم الشكل ، من الحجر الرملي ، مكسور من أعلى ومن أسفل في جهته اليسرى ، نقش بخط كوفي

متقن ومزخرف ، عدد أسطره أربعة عشر سطرا ، منها ثلاثة أسطر خارج الإطار والأسطر الباقية داخل الإطار ، نقشت جميعها بطريقة الحفر الغائر ، معدل الجزء المنقوش ٤٣×٢٦سم تقريبا . وهو مؤرخ في سنة ٢٦٢ هـ / ٨٧٥ - ٦م ، ويقرأ على النحو الآتي :

١ - نقش
٢ - أحمد
٣ - الحفار
٤ - بسم
٥ - الله الرحمن الرحيم .
٦ - شهد الله انه لا اله
٧ - الا هو والملائكة و أو
٨ - لوا العلم قائما بالقسط
٩ - لا اله الا هو العزيز الحكيم(١٠)
١٠ - هذا قبر عبدالله
١١ - بن داود بن سعيد
١٢ - رحمه الله . . توفى سنة
١٣ - اثنتين وستين
١٤ - ومائتين (كذا) والسلام .

انظر لوحة رقم (٣)

(١٠) الآية (١٨) من سورة آل عمران .



لوحـــــة رقـــم (٣)

التعليق :

يعتبر هذا النقش الكوفي من حيث خطه وزخرفته مثلا رائعا يحتذى ، فقد ابتكر كاتبه أحمد الحَفَّار أسلوبا زخرفيا خاصا به وممثلا للمدرسة التي ينتمي إليها ، وهو بذلك يخالف الأساليب السائدة في عشم ، ويتفوق على كثير من الأساليب الخطية الكوفية التي وردت على ما نشر حتى الآن من شواهد القبور المعاصرة له . فقد كان التعويل حتى وقت قريب على نقش مبارك المكي المؤرخ سنة ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ ـ ٨م على اعتبار أنه فريد عصره في عالم الكتابات الكوفية الجنائزية حتى أن العالم السويسري فوري استخدمه نموذجا للمقارنة عند دراسته للأشرطة الكتابية في جامع نايين بإيران ، وخرج بنتيجة مؤداها أن هذا النوع من الكتابة يعود الى القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي[١١] . ونظرة سريعة الى نقش المكي يتضح أن الفرق بينه وبين نقش الحفار شاسع من الناحية الجمالية لأن الأخير يعتبر في القمة بالنسبة لنقش المكي[١٢] . . ولعل ذلك يعود إلى فارق الزمن حيث إن نقش الحفار يأتي في تاريخ عمله بعد نقش المكي بحوالي عقدين من

---

(١١) ابراهيم جمعة ، دراسة في تطور الكتابات الكوفية ، ص ١٦٩ ، محمد الفعر ، تطور الكتابات والنقوش في الحجاز ، ص ٢٢٧ .

(١٢) عن نقوش مبارك المكي أنظر : سجلات المتحف الإسلامي بالقاهرة رقم ٩٨٢٠ و١٢٧١ و٢٩٠٤ ، ومحمد الفعر ، تطور الكتابات والنقوش في الحجاز ، ص ٢٩٢ ـ ٣ ، وابراهيم جمعة ، دراسة في تطور الكتابات الكوفية ، ص ١٧٠ ، شكل ١٩ ، ص ١٧٣ ، شكل ٢٠ .

الزمن وهو فارق كبير إذا أُغْفَلت العوامل الحضارية بين مكة العاصمة المركزية ، وبين عشم التي كانت عملا ومخلافا من مخاليف مكة المكرمة كما تقدم .

ومن خصائص هذا النقش الخطية الاستخدام الواسع لزخرفة التوريق الثلاثي الفصوص في جل حروف النص حيث ظهر هذا التوريق في شكل مراوح نخلية في القوائم المتجاورة ، ونصف نخلية في القوائم المنفردة ، كما شاع هذا التوريق الثلاثي الفصوص في جميع أطراف الحروف على اختلاف أنواعها وهيئاتها الكتابية ، وتفنن النَّقَّاش في شكل **الحاء** المتصلة التى جاءت على هيئة جناحي طائر (س ٦) وقد عد هذا الأسلوب في كتابة **الحاء** من خصائص النقوش العشمية ، وليس له ما يماثله من النقوش الشاهدية خارج حدود عشم ، على الأقل فيما نشر منها حتى الآن .

واتخذت أسنان حرفي **السين و الشين** شكلاً شبيهًا بأسنان المشط (س ٣ ، ٥ ، ٨ ـ ١١) في حين جاءت مرة واحدة على شكل مثلث في كلمة **بسم** (س ١) .. وجاءت قنطرة **العين** المتوسطة مفتوحة ، ولكنها على هيئة كأس زهرة (س ٥ ، ٦ ، ٨) واتخذت عقدة **الميم** المبتدئة والمتوسطة والنهائية (س ١ ، ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١٠) شكلاً دائريًّا متوازنًا في إحكام مع خط استواء الكتابة ، أما نهاياتها ، فإنها تمثل رؤوساً سهمية في بعض أحيان ، أو توريقًا ثلاثي الفصوص في أحيان أُخرى ، ومدت عراقة النون النهائية

(س ١٠ ،١١) إلى أعلى ثم ثنيت نحو اليسار لتنتهي بعنصر زخرفي ثلاثي التوريق ، وجاء حرف **اللام ألفا** مضفورة (س ٤) ثم على شكل قاعدة مثلثة يتعامد عليها طرفان ينتهيان بتوريق يشكل بعضه مراوح نخلية كما في سطر (٦) . ويعتبر هذا الشكل المضفور في كتابة حرف **اللام ألفا** فريدة في هذه المنطقة ، على الرغم من ظهور نماذج كثيرة فيما بعد في أقطار متعددة من العالم الإسلامي .

ولم يكتف النقاش بالتأنق في الكتابة وحسب بل بذل عناية كبيرة في زخرفة الفراغات الواقعة ما بين السطور ، فالبسملة ، على سبيل المثال ، كتبت تحت غصنين مورقين متماثلين يتدلى منهما مصباح ، وانبثقت من قوائم بعض الحروف أغصان نباتية بعضها منفرد والبعض الآخر متماثل في زخرفته ، كما في الأسطر (٤ ـ ٨) وملئت فراغات ما بين السطور بوريدات رباعية الفصوص ، واستظلت **أسنان** السين في كلمة سنة (س ٩) تحت ثلاثة عناصر زخرفية متناغمة .

وقد أطر النص من ثلاث جهات بإطار جميل على هيئة محراب مفصص ، ينتهى من الأعلى في نقطة مدببة يعلوها عنصر زخرفي على هيئة زهرة اللوتس . ويتكون هذا الإطار من خطين صغيرين مزدوجين يحفان بشريط من الدوائر المتكررة وهذا النوع من المحاريب فريد في عصره على شواهد القبور ، ولم يعثر حتى الآن على دليل منشور آخر يشبهه ، خارج منطقة عشم وخاصة من تلك الأدلة التى يعود صنعها إلى فترة تاريخ هذا النقش ، ولا

شك أن هذا الإبداع في تنفيذ عمل هذا الإطار يدل على مهارة النقّاش «أحمد الحفار» الذي سبق زمانه في إنتاج المحاريب المدببة ، والاستفادة منها في زخرفة شواهد القبور ، وهو أيضًا لم يغفل كتابة اسمه الذي جاء ممهورًا تحت غصنين مورقين خارج الإطار ، في الزاوية اليمنى من أعلى الشاهد ، ليسجل بذلك الصورة الكاملة والنموذجية لشواهد القبور التى تفتقر إلى كثير من العناصر المتوفرة في هذا النقش[١٣] .

رقم (٤)

شاهد قبر من عشم ، غير منتظم الشكل ، من الحجر الصابوني ، منقوش بخط كوفي متقن ومزخرف ، عدد أسطره أحد عشر سطرًا ، نقشت بطريقة الحفر الغائر . مُعدل الجزء المنقوش ٣٦×٢٤ سم تقريبًا ، وهو مؤرخ في شوال سنة ٢٨٩هـ/ سبتمبر أو اكتوبر عام ٩٠٢م . ويقرأ على النحو الآتي :

١ ـ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ ـ كل نفس ذائقة الموت
٣ ـ وإنما توفون أجوركم
٤ ـ يوم القيمة «كذا» فمن زحزح عن

(١٣) نشر هذا النقش في عدد خاص من مجلة المنهل بعنوان : «أثر و آثار» انظر العدد ٤٥٤ ، السنة ٥٣ ، رمضان ـ شوال ١٤٠٧/ يونية ١٩٨٧ ، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٧ .

٥ ـ النار وادخل الجنة فقد فاز[١٤]
٦ ـ اللهم اجعل محمد بن حفص بن
٧ ـ المعمر من الفائزين . آمين رب
٨ ـ العالمين . وصلا «كذا» الله على محمد
٩ ـ النبي وسلم . وكتبه أحمد بن
١٠ ـ الحسين في شوال سنة تسع وثمانين وما
١١ ـ تين «كذا»

أنظر لوحة رقم (٤)

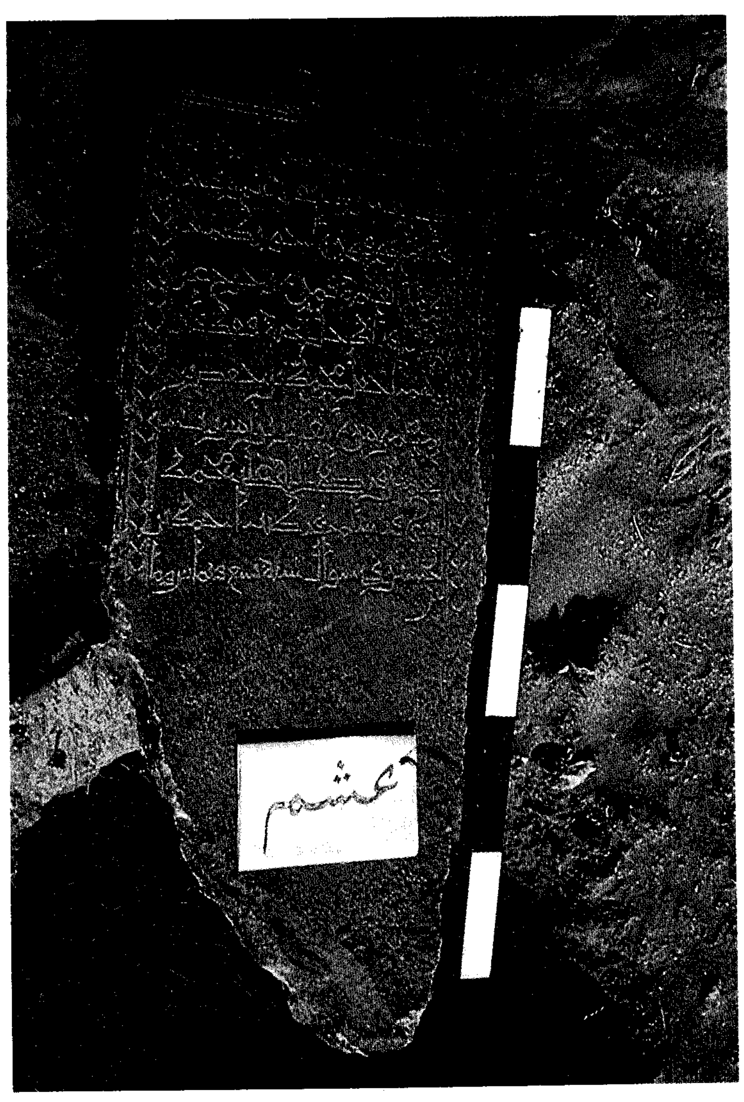
التعليق :

تمتاز مدرسة أحمد بن الحسين أنها استوعبت الأسلوب الخطي لمدرسة أحمد الحفار ، ويضاف إليها بعض العناصر التجديدية التى أعطت لها طابعًا مميزًا ، فنلاحظ في هذا النقش وأمثاله من تلك التى تنتمى إلى هذه المدرسة ، استطالة الحروف القائمة بحيث أضفت على أشكالها درجة من الرشاقة كما استخدم النقاش أسلوب الزخرفة المعروفة بالمراوح النخلية في معظم هذه الحروف سواء كانت هذه الزخارف مروحية أو نصف مروحية بحسب موقع الحروف القائمة وتجاورها بعضها لبعض .

ومما هو جدير بالملاحظة في هذا النقش أن قوائم **الهاء** الموصولة جاءت مائلة نحو اليسار ومنتهية بتوريق ثلاثي

---

(١٤) الآية (١٨٥) من سورة آل عمران .



لوحة رقم (٤)

الفصوص ، هذا إلى أن قوائم **الدال** (س ٥ ، ٦ ، ٨ ، و٩) ، و**الكاف** (س ١ ، و٣ ، و٩) لها نهايات تشبه رأس الثعبان . أما نهايات **الميم** و**التاء** المنفردة فجاءت مرة على شكل مثلث (س ١ و٩) ومرة أخرى على شكل توريق ذي ثلاث شحمات . (س٣) . وتمثل **العين** المتوسطة (س٦ و٧) شكلاً شبيهًا بزهرة اللوتس . وقد لوحظ لهذه العين مثال في نقش ضمن مجموعة فيلبي ، وآخر من نقوش مصر الإسلامية [١٥].

يحف بالنص من الجانبين إطار جميل مزخرف ، أما اعلاه فعبارة عن خطين متوازيين في منتصفهما تقويس يشبه ورقة البرسيم ، ويلاحظ عليه من ناحية الإملاء كتابة كلمة صلا (س ٨) بألف ممدودة خلافًا للقاعدة الإملائية التى تجعلها ألفًا مقصورة .

رقم (٥)

شاهد قبر من السرين غير منتظم الشكل ، من الحجر البازلت ، منقوش بخط كوفي مزخرف جزئيًّا ، عدد أسطره عشرة أسطر ، نقشت بطريقة الحفر البارز معدل الجزء المنقوش

---

(١٥) أنظر : ابراهيم جمعة ، دراسة في تطور الكتابات الكوفية ، ص ١٧٣ - ٧٤ ، شكل ٢٠ ، لوحة ١٤ ، Gerohmann, Adolf; Expedition philby
Rychmans Lippens En Arabian, Leuven, 1962, p. 28, P1. III, 219 .

٢٩×٢٧ سم تقريبًا ، وهو مؤرخ في شوال سنة ٣٣١هـ/ يونيو أو يوليو ٩٤٣م . ويقرأ على النحو الآتي :

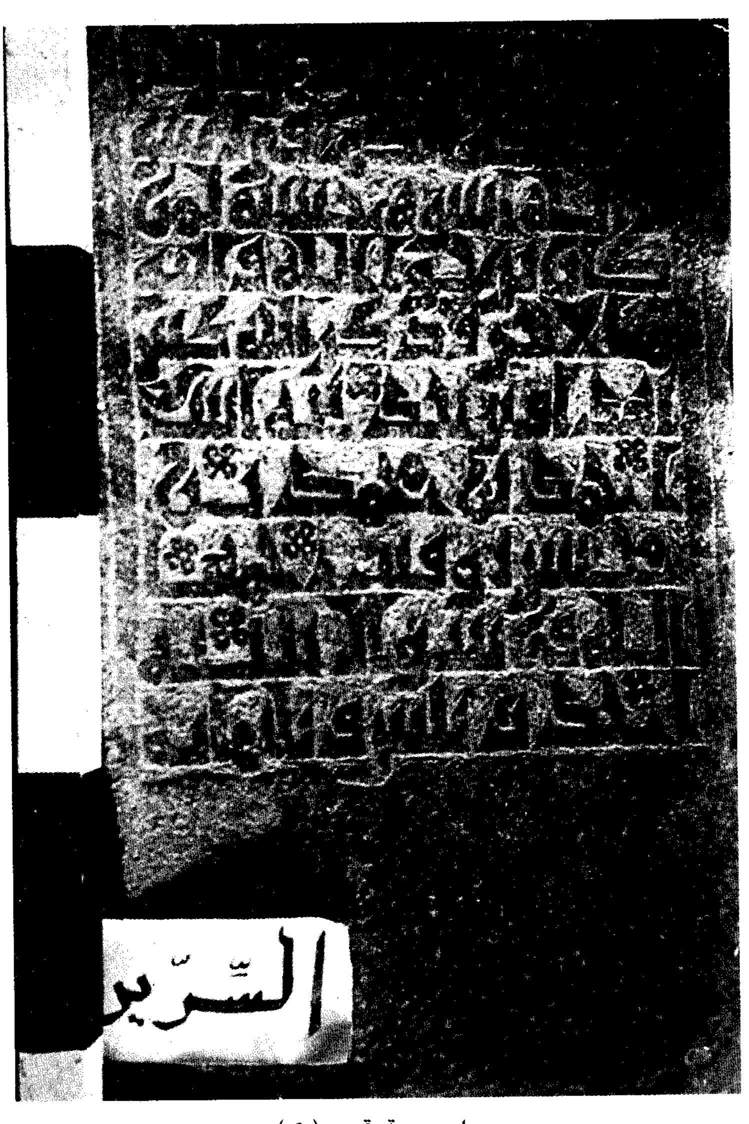
١ ـ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ ـ لقد كان لكم في رسو
٣ ـ ل الله أسوة حسنة لمن
٤ ـ كان يرجو الله واليو
٥ ـ م الآخر وذكر الله كثيرا[١٦]
٦ ـ ا . هذا قبر خديجة ابنت «كذا»
٧ ـ أحمد بن محمد بن
٨ ـ محسن توفيت رحمها
٩ ـ الله في شوال سنة
١٠ ـ أحد «كذا» وثلاثين وثلثمائة

أنظر لوحة رقم (٥)

التعليق :

يمثل هذا النقش المدرسة السرينية التى غلبت على نقوشها في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي طريقة الحفر البارز ، وهو أول نقش مؤرخ يحمل هذا النوع من الكتابة يعثر عليه في المنطقة ، ومن صفاته التزام النقاش إلى حد ما بمعدل معين بين سطور النقش وكلماته ، سواءً من حيث المسافات بين الأسطر أو

(١٦) الآية (٢١) من سورة الأحزاب .



لوحة رقم (٥)

عدد الكلمات المضمنة في كل سطر . ورغم ما اتصفت به حروف هذا الشاهد من القصر والغلاظة ، فإن فيها نزوعًا إلى تحلية أطراف الحروف بزخارف على شكل مثلثات صغيرة ، وإلى ملء فراغات ما بين السطور بوريدات ذات أربع شحمات بجانب بعض الأغصان المورقة التى تتناثر بين السطور وتعلو نهايات بعض الكلمات .

ومما يلاحظ على طريقة كتابة بعض الحروف ، أن حرف **النون** في كلمة **محسن** (س ٨) وكلمة **ثلاثين** (س ١٠) ، جاء مشابهًا لحرف **الراء** في النقش نفسه ، وحرف **الياء** النهائية في كلمة في (سطر ٩) يشبه الهاء في كتابات اللين ، وقد شاع هذا الأسلوب في كتابة **الياء** النهائية في نقوش السرين البارزة التى تلت هذا النقش ، ومن الملاحظات الإملائية سقوط **الألف** المقصورة في كلمة إحدى (س ١٠) .

رقم (٦)

شاهد قبر من عشم غير منتظم الشكل من الحجر الصابوني ، به صدع في الوسط وكسر في يساره من أعلى ، نقش بخط كوفي مزخرف وغير متقن . عدد أسطره ثمانية أسطر ، نقشت بطريقة الحفر الغائر ، معدل الجزء المنقوش ٣٧×٢٣ سم تقريبًا ، وهو مؤرخ في ربيع الثاني ٤٢٩هـ/ يناير أو فبراير ١٠٣٨هـ ويقرأ على النحو التالي :

١ ـ بسم الله الرحمن الر(حيم)
٢ ـ ولمن خاف مـ(ـقا) .
٣ ـ م ربه جنتان[١٧] هذا
٤ ـ قبر إبراهيم بن يحيى
٥ ـ بن زكري بن عبدالله . توفي في
٦ ـ شهر ربيع الآخر سنة تسع (و)
٧ ـ عشرين وأربعمائة سنة (كذا)
٨ ـ غفر الله ذنبه والحقه بنبيه .

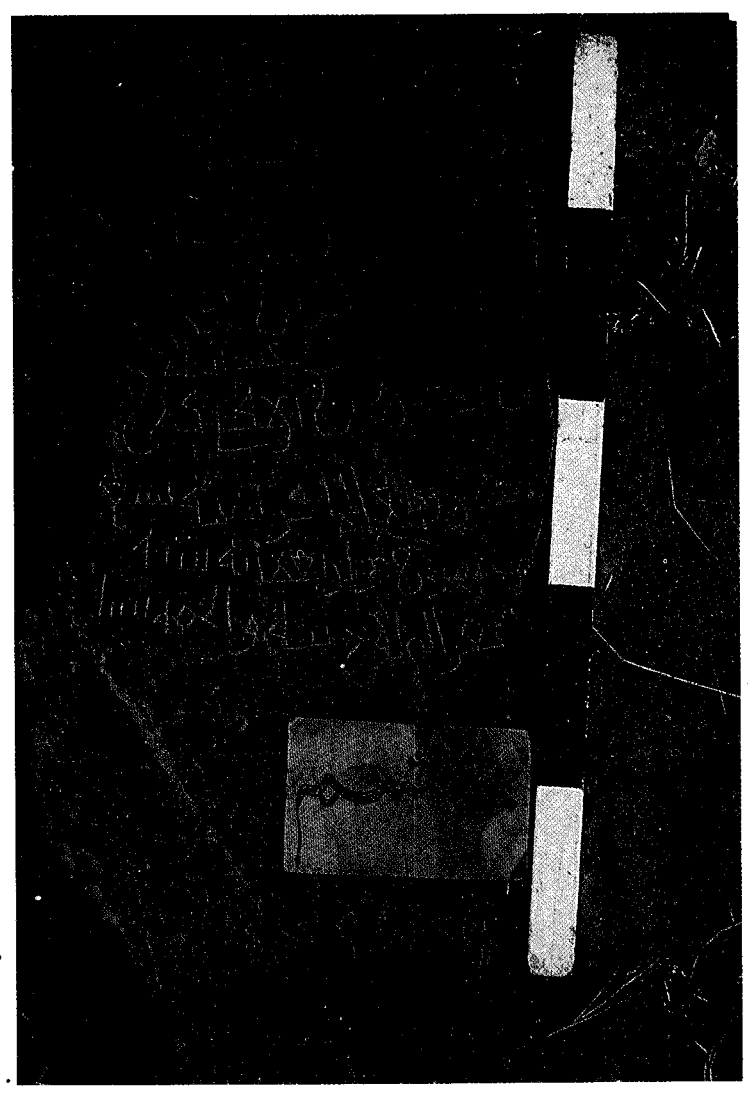
أنظر لوحة رقم (٦)

التعليق :

هذا النقش من مدرسة يعلي بن موسى الخطية التي سادت في كل من عشم والخلف في القرن الخامس الهجري . وهي كما ذكرنا سابقا تمثل نمطين من الكتابة الكوفية إحداهما كتبت بطريقة الحفر الغائر ، والثانية كتبت بطريقة الحفر البارز . ومن غريب الصدف أن تكون تلك التي كتبت بالحفر البارز أكثر جودة من التي كتبت بطريقة الحفر الغائر رغم مافي الأخيرة من الدقة والمعاناة التي يتحملها النقاش . ولكن نظرا لأن النقش على الأحجار وصناعة شواهد القبور كانت من الحرف السائدة في ذلك العصر ، فربما كان المجهود الذي يبذل في العناية بها وحسن

---

(١٧) الآية ٤٦ من سورة الرحمن .



لوحـــــة رقـــم (٦)

إجادتها وتنفيذها يخضع لاعتبارات تتعلق بمقدار ما كان يدفع للنقاش أو الخطاط من أثمان لقاء جهودهم وأتعابهم في اختيار نوعية الحجر وتسوية واجهته والعناية بتجويده من حيث الخط والزخرفة .

وليس لدينا ما يثبت أن هذا الشاهد كتبه يعلي بن موسى بيده ، ولكن من مقارنته بشواهد أخرى وجدت ممهورة بخط يعلي بن موسى نستطيع أن نستنتج أن كاتبه كان متأثرا بهذه المدرسة التي غلبت على نقوش المنطقة في تلك الفترة[١٨] . ومن خصائص هذا النقش وجود زخارف بسيطة تعلو عقدتا **الواو والميم** ، وحبكة **الهاء المبتدئة والمتوسطة** ، **وعراقة النون** ، والياء النهائيتين ، وقائم **الكاف** المتوسطة . أما حرف **اللام ألف** (س ٦) فجاء بسيطا وعلى هيئة ملقاط ، وجاء شكل **القاف** المتوسطة (س ٨) شبيها بشكل معين في حين جاءت **العين** المتوسطة (س ٧) على شكل مثلث مقلوب . ويلاحظ على هذا النقش لجوء كاتبه إلى التركيب بحيث أركب كلمة **عبدالله** (س ٥) فوق كلمة **توفى** .

رقم (٧)

شاهد قبر من عشم نقل إلى العقيلي ، غير منتظم الشكل ، من الحجر البازلت ، نقش بالخط الكوفي المورق ، عدد أسطره تسعة

---

(١٨) CF. Al-Zaila c-i, «The Southern Area of the Amirate of Makkah,» Nos. 52, 56.

أسطر ، نقشت بطريقة الحفر الغائر ، معدل الجزء المنقوش ٢٨×٣٧سم تقريبا . وهو مؤرخ في شوال سنة ٤٣٤ هـ / أبريل أو مايو١٠٨٣ م . ويقرأ على النحو الآتي :

١ ـ بسم
٢ ـ الله الرحمن الرحيم
٣ ـ إن الذين سبقت لهم منا
٤ ـ الحسنا (كذا) الئك (كذا) عنها مبعد
٥ ـ ون[١٩] . هذا قبر عبدالله
٦ ـ بن عويد بن عبيدالله بن
٧ ـ عويد بن محمد بن عبيد
٨ ـ الله . توفي (في) شهر شوال من سنة
٩ ـ أربع وثلاثين وأربع مائة .

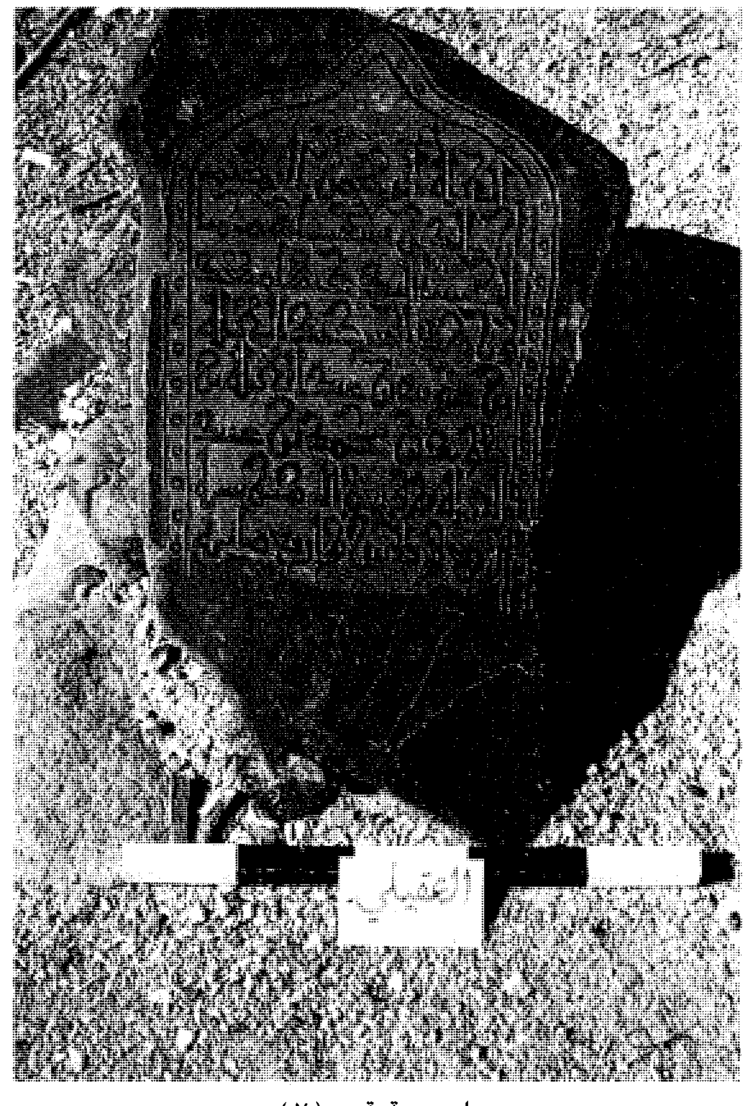
أنظر لوحة رقم (٧)

التعليق :

يعد هذا النقش من النقوش الجميلة المورقة التي كتبت بخط كوفي بارز . وهو مثال جيد على تطور الكتابة البارزة في منطقة عشم في هذه الفترة التي بدأت بنقش تأسيسي كتبه يعلي بن موسى

---

(١٩) الآية (١٠١) من سورة الأنبياء .



لوحـــــة رقـــم (٧)

في سنة ٤١٤ هـ / ١٠٢٤ م[٢٠] ، ثم تطورت إلى أن وصلت إلى ما وصل إليه هذا النقش من دقة وإتقان سواء في الخط أو في الزخرفة ، ولا غرو ، فإن صاحب الشاهد من أسرة آل عويد ، التي حكمت مخلاف عشم زمنا طويلا وتقلب أفرادها على كرسي الإمارة في كل من عشم والحسبة . بل إن المتوفي نفسه ربما كان ممن تقلد الإمارة في عشم لكونه ابن أخي الأمير يعلي بن عبدالله ، مؤسس المسجد الجامع بعشم ، وأحد أجداد السلطان مفحوظ حاكم الحسبة[٢١] .

أما الخصائص الخطية لهذا النقش ، فتبدو أكثر إتقانا من النقوش الأخرى التي افترضنا أنها تمثل مدرسة يعلي بن موسى ، يتضح ذلك من كثرة التوريق الذي يتناثر بين السطور ، ويتعامد على رؤوس بعض الحروف ، فهو لم يقتصر في هذا النقش على لوزة الحاء (س ٢ ، و٤ ، و٧) ، وعقد **الميم والواو والقاف** في معظم النص ، وانما ظهر على القوس الحدوي الذي يبرز من بين لامي لفظ الجلالة (س ٢ ، و٥ ، و٦) متخذا هيئات مختلفة ، ففي السطر الخامس يمثل علمين اثنين ، وفي السطر السادس يمثل ورقتين متماثلتين . أما **العين** في كلمة مبعدون (س ٤) فجاءت زخرفتها على نحو فريد ويختلف عن نظيراتها في النقوش العشمية ، وربما خارجها .

---

(٢٠) Al-Zaila ͨī, «The Southern Area of the Amirate of Makkah,» No. 56.

(٢١) Ibid, pp. 251-55.

ويحيط بالنص من ثلاث جهات إطار زخرفي على هيئة محراب مدبب مكون من خطين بارزين بداخلهما دوائر صغيرة بارزة ، وهذا النوع من المحاريب يشيع استخدامه على شواهد القبور العشمية في الفترة التي صنع فيها هـذا الشاهـد[٢٢] . ومن الملاحظات التي ينبغي التنبيه عليها في هذا النقش ، سقوط كلمة في (س ٨) والواو من كلمة أولئك (س ٤) وكلمة الحسنا (س ٤) كتبت بألف ممدودة بدلا من ألف مقصورة .

ooo

(٢٢) Ibid., Nos. 65-66.



أسـواق جـدة

في القرن الثالث عشر

الدكتور / مبارك المعبّدي

الأحـد ١٨ / ١٠ / ١٤١٠ هـ
الموافق ١٣ / ٥ / ١٩٩٠ م





● الدكتور :
مبارك محمد المعبّدى

● حصل على دبلوم المعلمين عام ١٣٩٣هـ . وعين معلماً .
- انتسب إلى جامعة الملك عبد العزيز فحصل على شهادة البكالوريوس عام ١٣٩٨هـ عن طريق الانتساب من قسم التاريخ الحديث .
- حصل على شهادة الماجستير من جامعة الملك عبد العزيز عن طريق الانتساب سنة ١٤٠٦هـ . حول موضوع النظم الادارية في تهامة عسير .
- حصل مؤخراً خلال عام ١٤١٠هـ على درجة الدكتواره بتقدير - إمتياز من جامعة عين شمس بجمهورية مصر العربية في رسالته التي كانت بعنوان « النشاط التجاري في ميناء جدة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر » .

مؤلفاته :

- خليص في الماضي والحاضر :
- النظم الادارية في تهامة عسير :
- وادى قديد - على طريق الهجرة :
ولّه تحت الطبع كتاب قطوف يمنية ، .



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين .

سعادة رئيس نادي جدة الأدبي الأستاذ عبدالفتاح أبو مدين

أعضاء النادي

الجمهور الكريم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد ..

أيها الأحبة في الله يسعدني في هذه الأمسية الطيبة المباركة أن ألتقي بكم هنا في هذا النادي العريق الذي انفردت به مدينة جدة وحقق معيارا فاق نظائره في مدن المملكة العربية السعودية في تزويد مواطني هذه المدينة ووافديها بنهر الثقافة الذي يصب ولا ينضب .

في الحقيقة عندما طلب مني الإخوة الأجلاء المشرفون على هذا النادي إلقاء محاضرة بعنوان « أسواق جدة في القرن الثالث عشر الهجري » لذا كانت موافقتي بناء على رغبة

الإخوة أولا ورغبة مني في التحدث أمامكم كزملاء عن مرفق مهم من مرافق المدينة التي نعيش فيها جميعا الآن لنتعرف على حياة جوهرها منذ مائة وعشر سنوات ، وكيف كانت هذه الأسواق تمارس نشاطها في عملية البيع والشراء ، علما بأنني أعرف أن هناك من هو أكفأ وأقدر مني في الحديث عن هذا الموضوع ولكنني قررت ذلك انطلاقا من مبدأ التعاون القائم بين النادي وجمهوره ، علما بأن الجانب الاقتصادي في تاريخ جدة شحيح المصادر والمراجع ولكنني بنيت أملي على ما لدي من مراجع ومصادر جمعتها خلال إعدادي لرسالتي التي تخص جدة ، إضافة إلى المقابلات الشخصية التي أجريتها مع كثير من تجار أسواق جدة وقراها والتي نتج عنها حصولي على بعض وثائق شرعية غير أرشيفية وبعض السجلات والمراسلات التجارية بين تجار جدة ووكلائهم في كل من موانيء الهند ومصر والسودان واليمن وعدن .

ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث الذي يتناول الجانب الاقتصادي لأسواق جدة أو ما يسمى بالنشاط الحر في التعامل التجاري الداخلي خلال فترة القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي .

وبرغم أهمية دراسة أسواق جدة في هذه الفترة ـ أقصد فترة الحكم العثماني الثاني لولاية جدة ـ فإن أسواقها قلما انفردت لها دراسة مستقلة تبرز دورها الحضاري

والاقتصادي والمالي والاجتماعي وما لعبته من أدوار في استقطاب تجارة الاستيراد واستهلاكها داخليا والتصدير في تجارة المحلي والداخلي .

وقبل أن نبدأ في الحديث عن الاسواق ينبغي أن نعطي فكرة موجزة عن نشأة جدة .

لا شك أن ميناء جدة الاسلامي لعب دورا هاما في المنعطف التاريخي حيث إنه كان بمثابة مركز التخزين والتوزيع بموقعه الاستراتيجى على طريق التجارة القديم الذى يربط حضارات الهند والصين بحضارات الشرق الأوسط والبحر الابيض المتوسط منذ أن نشأ في عهد الخليفة عثمان بن عفان سنة ٢٦هـ ، ٦٤٦م ولكونه بوابة العبور التي تؤدي إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة مما أعطى جدة الطابع العالمي الذي جذب التجار والحجاج من كافة أنحاء العالم الاسلامي بصفة خاصة والعالم أجمع بصفة عامة ، مما أدى الى انتشار الأسواق داخل سورها بين أحيائها الضيقة والرحبة ، الأمر الذي جعل هذه الأسواق تستقطب الحركة التجارية سواء تجارة الاستيراد أو التصدير الخارجية والداخلية .

كما يعتبر ميناء جدة الاسلامي أكبر موانيء الحجاز وأكثرها حركة وثروةً وعمرانا ، فله أهمية بالغة في حركة التجارة العالمية في منطقة البحر الأحمر والربط بين تجارة

أوروبا وآسيا وأفريقيا ويكفي لبيان تلك الأهمية أن نذكر أن لجدة علاقات تجارية مع كل أنحاء العالم .

ونتيجة التطورات السياسية والحروب والتقلبات الاقتصادية التي أحدثتها حروب محمد علي باشا في بداية القرن الثالث عشر الهجري التي أدت إلى شل حركة الأسواق في مدن وقرى الحجاز ومن ضمنها أسواق جدة .

ويعد القرن الثالث عشر الهجري فترة استقرار نسبي في ولاية الحجاز تحت الحكم العثماني الثاني بعد خروج محمد علي باشا من شبه جزيرة العرب سنة ١٢٥٦هـ فعلاوة على التعديلات والتغيرات الاجتماعية التي حدثت في البلاد في تلك الفترة فقد ساعد الاستقرار العام الذي ساد ولاية جدة على انتعاش الوضع الاقتصادي الداخلي بصورة عامة ، إذ هيأ الجو السياسي العام الفرصة لحدوث بعض الانشطة مما أدى بمختلف فئات المجتمع إلى السعي والاهتمام لسد وتوفير معظم حاجاتهم وذلك بالاعتماد على وسائل الانتاج والمصادر المحلية بالدرجة الأولى .

ولقد كانت الحركة التجارية في ميناء جدة على مر العصور ذات طابع مميز مما أدى الى انتشار الاسواق بها وتنوعها رغم ظروف البيئة القاسية من قلة المياه العذبة وظروف المناخ وصعوبة رسو السفن الكبيرة في مينائها ، إلا أن سكانها تمكنوا بمهارتهم ونشاطهم التجاري من جعل هذه الأسواق عامرة مزدهرة بأنواع كثيرة من السلع التجارية .

إذاً فالأسواق هي قلب جدة النابض قديما وحديثا ، فالأسواق القديمة تمثل مركز النشاط التجاري والاجتماعي وارتباط المساجد بها جعلها ملتقى للعلماء والدارسين الذين يتخذون من المساجد مقرا لهم كما هي ملتقى التجار والراغبين في الترفيه لوجود المقاهي بها . ولم يميز الأسواق عن بعضها إلا نوع تخصص كل سوق في سلعة معينة أو نشاط تجاري معين أو فرق في التسمية .

وتعتبر الأسواق الحديثة اليوم امتدادا طبيعيا للأسواق القديمة في جدة ومكملة لها ، لذلك كان من الصعب على الباحث رسم خط فاصل بين هذه الأسواق .. فالأسواق الحديثة هي نفسها القديمة بعد تحديثها لتتناسب في مظهرها مع الوضع الاقتصادي والظروف الحضارية الراهنة لذا تعتبر الأسواق أهم مركز لبيع البضاعة بالقطاعي ، لأنها أقدم أشكال النظم التجارية في ميناء جدة بل في العالم أجمع ، ولها ثلاثة أنواع : أسواق محلية وأسواق موسمية وأسواق سنوية وأعظم أسواق جدة محلية .. علما بأنها كانت تؤدي وظيفتها كمراكز للتجمع واللقاء بين السكان في مناسباتهم الدينية مثل الأعياد أو أفراحهم الأخرى .

وكانت جدة تمتاز بتعداد أسواقها إذ إنه كان يوجد بها عدة أسواق لازال بعضها الى وقتنا الحاضر يحمل مسمياتها الأولى مثل سوق الندى الذي كان عبارة عن سوق مستطيل

تباع فيه أنواع الأطعمة والأقمشة وبه مستودعات لتخزين البضائع ، ويحتوي على مجموعة من الدكاكين ويعرف سوق الندى ، بسوق الحوت لانتشار المقالي في معظم الدكاكين الى جانب كثرة المقاهي التي يرتادها اليمنيون خصيصا لشراء التنباك «الحمي» مع شرب (القهوة القشر) استكمالا للراحة والمزاج وتصنع القهوة القشر في أوعية من الطين وتصب في أكواب من الطين تمشيا مع عادات وتقاليد بلادهم في اليمن وتقع بجوار هذه السوق بيوت باناجة أحد تجار أسواق جدة في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري .

وتكثر بجوار هذه السوق بعض الأحواش التجارية التي تستعمل كمخازن للبضائع . ومن أشهر هذه الأحوشة حوش الشيخ ابراهيم حمد الصنيع رحمه الله ـ في عام ١٢٨٨هـ كانت معظم دكاكين هذا السوق ملك التاجر علي بن عبدالله باعشن وتجارتهم كانت في البن اليمني الذي يستوردونه من المخا أحد الموانيء اليمنية ـ .

سوق البدو :

ويقع في الجانب الشرقي من مدينة جدة ، وأصحاب الدكاكين في هذه السوق معظمهم من الحضارمة والقليل منهم من أهل هذا البلد ، كآل صابر ، وآل الكيكي ، وآل راجخان . والعوائل المذكورة من أقدم الناس في سوق البدو ، ولهم خبرات واسعة وصلات تجارية مع عملائهم في القرى والبوادي المجاورة ، وأكثر زبائنهم من البدو وبعض

الحضر ، بالإضافة الى التعامل العادي مع كل زبون جديد بروح الامانة التي يعاملون بها زبائنهم من البادية ، وسميت هذه السوق بسوق البدو لكثرة ارتياد البدو لهذه المنطقة ، والبضائع الرائجة والتي تشمل الأقمشة بكل أنواعها والبراقع الملونة والبهارات على مختلف أشكالها مثل « الهيل والقرفة والزنجبيل والزعفران والعويدي » ، والحبوب كالقمح والشعير والدخن والأرز ، بالإضافة إلى البن والسكر والشاي والعدس ، باعتبارها من الأقوات ومن متطلبات الاعاشة الضرورية لسكان البادية وكذلك الحبال والأقلصة والخملان ، والقرب السواكنية التي ترد من سواكن وتؤكد إحدى الوثائق العربية أن شيخ هذا السوق في عام ١٢٨٨هـ هو حسن بن احمد بن هارون شيخ الحضارمة وممثلها أمام الوالي العثماني وكان يملك معظم الدكاكين في هذه السوق .

سوق العلوي

فإنها تقع في الوسط بين شارع قابل وشارع سوق البدو ، ويرتاد هذه السوق سكان الناحية الشرقية من جدة لشراء متطلباتهم من ملابس وأقوات وتوابل وحبوب متنوعة ، وأصحاب دكاكين هذه السوق من أهل البلد ومن الحضارمة ومن أشهرهم التاجر محمد بن أبي بكر الزرعة تاجر الأقمشة الهندية مثل الدوت والنصعة والعنبري والشراقي والعمائم . وفي عام ١٢٩٠هـ تم تعيينه شيخا على هذه السوق ، وقد تصل السوق الى باب مكة من الغرب ويوجد

باعة الأطعمة الجاهزة وكذلك السمانة والخبازة . وفي الطرف الغربي منها ، وتخللها كثير من المقاهي . وأمام هذه السوق كان يجتمع الناس في أيام الأعياد والأفراح لممارسة الألعاب الشعبية وإلقاء القصائد الشعرية .

سوق الحراج :

وفي داخل سور جدة توجد أسواق بين الأحياء الضيقة وهذه الأسواق تستقطب الحركة التجارية الى جانب المكاتب والمستودعات التي تحيط بهذه الأسواق ..

ومن أشهر الأسواق المخصصة للتعامل بين طلاب الربح السريع والخسارة المتوقعة سوق قديمة تمتد في القدم إلى عشرات السنين ... وهذه السوق تسمى سوق الحراج ... وفي هذه السوق لا يباع غير الأشياء القديمة .. ويحصل البيع بطريق المزاد العلني ، وتقف المزايدات بعد القناعة من كل الأطراف ، وتحسم من الثمن أتعاب السمسار ، ويعطى الباقي من القيمة للبائع .

سوق بيع المواشي :

وفي الجنوب الغربي من جدة توجد سوق بيع المواشي ، وفي صباح كل يوم يأتي السماسرة بالأبقار والأغنام والجمال والحمير لبيعها بالمزاد العلني ، وبعد الانتهاء من حركة البيع ، يجلس الناس للاستراحة في المقهى المجاور للسوق ، وتسمى (قهوة المشورة) .

وقبل صلاة الظهر تنفض السوق ويذهب الناس كل إلى

شأنه أملا في العودة إلى يوم جديد ، وتعامل جديد في نفس السوق سوق بيع المواشي ، وتباع في هذه السوق مستلزمات الجمال مثل الأشدة ـ العداد ـ الشوجار ، العضادة ، الغدامة ، المخطمة ، الرسن .

سوق اللحوم :

والنورية هو الاسم المتعارف عليه لسوق بيع اللحوم ، ومنطقة سوق الجزارين تقع في مفترق شارع قابل بانحراف الى جهة الجنوب مما يلي زاوية المرحوم أحمد غلوم ، وباعة اللحوم من المواطنين وممن لهم تاريخ عملي وتجريبي في الجزارة ، وأشهر باعة اللحوم العطيوي ، وآل فرحات ، وآل عباس شربتلي ، وهؤلاء قد جمعوا بين التجارة والمهنة ، ولهم دور فعال في عملية تجارة اللحوم ، وليس منهم من يتخذ المهنة بقصد الطمع والجشع ، وانهم كمواطنين صادقين يحاولون تخفيف الجشع والطمع في رفع الأسعار رحمة بالمجتمع .

سوق الصاغة :

ومنطقة الصاغة عبارة عن سوق تجارية ذات نشاط ملحوظ في بيع وشراء الذهب والأحجار الكريمة والفضة لاسيما في مواسم رمضان والحج والعمرة . وتقع هذه السوق في الجنوب الشرقي من سوق الحراج ، والتعامل في بيع الذهب لا يقصد به غير حلي النساء ، كالأساور والبناجر

والبروش والرشوش ، ولا يساوم في الناس بيعا وشراء إلا الطبقة المتخمة الذين لا يهمهم الجنون الذي ظهر حاليا في ارتفاع أسعار الذهب .

سوق العصر :

وكانت تقدم فيها البضاعة وقت العصر كل يوم ماعدا الجمعة ، وهي تشبه سوق الحراج وتباع فيها منتجات القرى والبوادي مثل مساويك الأراك ومساويك البشام والأصواف والجراد والأسماك المجففة والتمور .

سوق الفحم والحطب :

حيث إنه كان يعتبر الوقود الأساسي للمنازل في ذلك الوقت وكان له تجار في جدة يجمعونه بطريقتهم من بعض أهالي المناطق شرق وشمال جدة ويحفظونه لبيعه في فصل الشتاء وكانت قبيلة سليم من أعظم من يأتي إلى أسواق جدة وكذلك قبيلة حرب ومن أعظم تجاره في عام ١٢٧٦هـ التاجر عبدالله احمد باديب وأخوه وكان سعر كيس الفحم من ٢ ـ ٣ ريالات فرانسة .

ومن الأسواق المشهورة أيضا السوق الكبير التي يملكها أشراف آل غالب وفيها كثير من الدكاكين التجارية وخاصة تجارة الأقمشة مثل الدوت ، البفتة ، الستن ، الشراقي وتشبه في بنائها سوق سويقة في مكة المكرمة ، وشيخ هذه السوق في ١٢٧٤هـ هو ... صالح ابراهيم جوهر .

سوق الرقيق :

يعتبر ميناء جدة من الأسواق الرئيسة في تجارة الرقيق من قبل القرن الثالث عشر الهجري ، وتقع سوق الرقيق خارج سور جدة في منطقة الرويس حاليا ، ويباع الرقيق أحيانا في داخل بيوت التجار وذلك بعد حظره خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر الهجري ، ومن البيوت التجارية التي كانت تقوم ببيع الرقيق في سوق جدة بيت التاجر باسترة افندي وابو السعود ، وكانت أسعاره ما بين ٦٠ ـ ٨٠ للعبيد الصغار ، أما الكبار فانه ما بين ١٥٠ ـ ٢٠٠ ريال فرانسة ويصل أحيانا إلى ٣٠٠ ريال فرانسة إذا كانت امرأة شابة أو رجلا شابًّا وهكذا .

ومن أسواق جدة القديمة أيضا :

سوق البرادعية

سوق السبحية

سوق البنط وهذه السوق لم تعد موجودة اليوم

سوق الصيارف .

سوق برة ، وهذه السوق خارج السور في اتجاه الشمال وكان يرتاد هذه السوق سكان الساحل في بلدة ذهبان وثول والقطيمة ورابغ لوقوعه في اتجاههم .

وتمتد أسواق جدة على جانب البحر وتطل عليه وعلى البلد إذ ان أبوابها مفتوحة على الجانبين . وامتازت هذه الأسواق بأنها كانت مسقوفة وبنيت تلك الأسقف بالخشب والحديد

لكي لا يتعرض التجار وسلعهم لحرارة الشمس .

وذكر الرحالة موريس الألماني أن أسواق جدة مكتظة بشتى أنواع البضائع المستوردة والبضائع المحلية ومزدحمة بالمشترين ، ويزداد هذا الازدحام في موسم الحج لأن معظم الحجاج يحملون معهم السلع التجارية فهم إلى جانب تأدية فريضة الحج يقومون ببعض الأعمال التجارية خاصة أنها معفاة من الرسوم الجمركية لأنها برفقة قافلة الحج .

وذكر الرحالة الفرنسي ديديه في عام ١٢٧١هـ ، ١٨٥٤م أن أسواق جدة تشكل صفا طويلا موازيا للبحر ويتوفر فيها جميع أنواع السلع المستوردة من دمشق وبغداد ومصر ، وقال : إن السلع الآتية من الهند تغطي على بقية السلع الأخرى .

وذكر أن هذه الأسواق مزدحمة بالعمال والحمالين الذين كان معظمهم من بلاد النوبة وأن التجار الذين شاهدهم في هذه الأسواق من مختلف الأماكن ، وذكر أن كل واحد منهم كان يرتدي زي قومه ويتحدث لغتهم أحيانا ، ولاحظ أن هناك العديد من الحيوانات التي تحمل البضائع وتسير في نظام تلقائي بشوارع هذه الأسواق .

وليس للأسواق في جدة أيام محددة لكل سوق يوم مثلا مثل الأسواق في جنوب شبه الجزيرة العربية أو حتى في شمالها ، إنما أسواق جدة مفتوحة طوال الأسبوع .

الدكاكين والمخازن فهي مكونات الاسواق

كانت الدكاكين مكان بيع السلع بالقطاعي لصغار التجار. والدكاكين في ذلك الوقت كانت صغيرة وضيقة وارتفاع الواحد منها حوالى ٥ ـ ٦ أقدام واتساعها ثلاثة أو أربعة أقدام. ولضيقها كان يبنى أمام كل دكان مصطبة من الحجر يجلس عليها التاجر وعملاؤه ويبلغ ارتفاعها من ٢ ـ ٣ أقدام وعرضها من ٢ ـ ٣ أقدام ونصف. وبعض الدكاكين بها دكة خشبية بأسفلها على شكل صندوق لخزن السلع. وكانت أبواب الدكاكين تغلق بحديدة طويلة وأقفال ضعيفة.

والمصاطب كانت من أسباب ضيق الشوارع وصعوبة المرور بها بالإضافة إلى الوقوف عليها عند مرور احد المواكب في الموالد والمناسبات الدينية أو عند قدوم والٍ جديد وما إلى ذلك. وأيضا كان يستخدمها البعض كأسرة للنوم عليها في أوقات الازمات.

وعندما أمر والى جدة سنة ١٢٠٦هـ بهدم هذه المصاطب لم ينفذ ذلك الامر في جميع الاحياء وهدم فقط جزء منها نحو ذراع أو أكثر من بعض الدكاكين وأهمل هذا الامر بعد ذلك وبنى ماسبق هدمه.

وفي عهد محمد على باشا أمر بهدم ذلك والسبب الحقيقي وراء هدم هذه المصاطب بأن المتمردين كانوا يحتمون وراءها أوقات الفتن، ولم تكن الدكاكين تفتح ليلا أو يهتم باضاءتها أو تزيينها إلا في المناسبات الدينية المختلفة.

وفي أواخر القرن الثالث عشر الهجري اهتموا كثيرًا بإضاءة الدكاكين فأمروا بوضع فانوس لكل ثلاثة دكاكين وفيما بعد كانت تضاء باربعة قناديل لكل ٣٠ ذراعا ويكتفى بذلك الاغنياء دون الفقراء . وكانوا يتشددون في فتح الدكاكين ليلا وإنارتها وزينتها وخاصة في أعيادهم . وكانوا يأمرون بكنس الشوارع ورشها ويفتشون على ذلك يوميا .

وقد ذكر جوهان لويس بوركهارت ١٢٣٠هـ انه يوجد في سوق الندى وعلى الشارع الرئيسي للسوق عشرة دكاكين كبيرة تكتظ دائمًا بالاجانب والبضائع ، وهذه المحلات تابعة للشريف سرور بن مساعد أمير مكة سنة ١٢٠٢هـ وتشبه هذه المحلات مثيلاتها في سوريا ومصر . وقد وضع بوركهارت إحصائية لعدد من الدكاكين حيث قال إنه يوجد :

١٨	دكانا لبيع الخضروات
٥	دكاكين لبيع الاحذية
٢	دكانان لبيع قرب الماء
٢	دكانان لبيع الزبدة
٤	دكاكين لبيع التمور
٥	دكاكين لبيع الفول المصري
٥	دكاكين لبيع السمن البري
٥	دكاكين لبيع الحلويات
٢	دكانان لبيع الكباب
٣	دكاكين لبيع الطرف

١	دكان لبيع السمك المقلي
٢	دكانان لبيع الجبنة
١١	دكاناً لبيع الغلال
٣١	دكاناً لبيع التبغ المصري
١٨	دكاناً لبيع العطارة
١١	دكاناً لبيع الملابس
٦	دكاكين لبيع الاقمشة الهندية
٦	دكاكين لبيع الادوات النحاسية
٤	دكاكين للحلاقة
١	دكان ساعاتي

وذكر الشيخ الخضراوي في مخطوطته الجواهر المعدة في فضائل جدة عام ١٢٨٨هـ ان بجدة مايقارب ألفي دكان ، ونراه في عام ١٢٩٨هـ ينخفض هذا العدد إلى ٩٠٠ دكان بالاضافة إلى ٥ دكاكين للسمك و ١٠ لبيع السمن والعسل .

أما الرحالة الألماني ادوارد روبل فقد ذكر ذلك في عام ١٢٦٩هـ بأن كل زوايا وأحياء جدة كانت زاخرة بالدكاكين ، ويوجد بها كل الضروريات ، وأضاف الرحالة شارلز ديديه عام ١٢٧٠ / ١٨٥٤م ان بجدة ٤ مخابز ، ٣ دكاكين للأصباغ و ٤٧ مطحنة تدار عن طريق الحيوانات ومصنع كبير للدقيق ومخزن للأدوية ودكان للغاز ومعاصر الزيت .

علاقة أسواق جدة بالقرى والبوادي :

لاشك أن مهنة التجارة من المهن البارزة في شبه الجزيرة العربية منذ القدم فإذا كانت أسواق جدة هى الركيزة الأولى للسكان فإنها فى قرى وبوادي جدة لاتقل شأنا عن ذلك ، ففى سوق خليص هناك بيوت المغاربة ، حيث كان الشيخ محمد بن مرعى المغربي من أعظم تجار خليص في ذلك الوقت حيث يشترى بضائع كثيرة من تجار الحضارمة من أسواق جدة ويقوم ببيع ذلك في أسواق قرية خليص ، وكذلك التاجر محمد صالح المرامحي الذي ظهر في سوق قرية الصدر بخليص وعمل في تجارة التمر والسعف ، أما البرزة فكان الحضارمة هم المسيطرين على تجارة أسواق هذه المنطقة حيث كان التاجر الدويل هو الذي فتح .. تجارة في هذه القرية وعمل له دكانا من القش ، فكان يقال له الزبارة وتعامل معه معظم البوادي هناك ، وكان يقوم بشراء التمور في أيام الصيف ويخزنها حتى يأتي الشتاء ويرتفع السعر ثم بعد ذلك يقوم بإرسالها إلى أسواق جدة ويبيع ذلك على تجارها . أيضا هناك بامحرز وباغفار وهم تجار كانت لهم وكالة في جدة حيث يقومون بشراء معظم منتوجات البرزة وكان البدو يقومون ببيع الفحم عليهم وكذلك السعف والتمور في ايام الصيف والسمن في أيام الشتاء والربيع .[1] وتباع عليهم الاقلصة والخملان والسحائل .

---

(١) مقابلة مع الشيخ شليويح بن هويدى المعبدي فى ١٦/٥/١٤٠٥هـ .

أما سوق بحرة فإن التاجر الشريف العناني الذي كان يقوم بشراء وبيع معظم أنواع الحبوب وكانت تجارته مزدهرة وخاصة أن بحرة تقع على طريق الحجاج بين جدة ومكة وأنها محطة تحط بها القوافل ، إضافة إلى أن كثيرا من سكان البوادي يرتادون هذه المحطة وخاصة أيام الربيع فيأتون بمنتجات مواشيهم مثل السمن والاقط والوبر والصوف ويبيعون ذلك على تاجر بحرة الشريف العناني[١]

ومن أهم البيوت التجارية التى ظهرت أيضا في سوق بحرة بيت المعنى وهم أهل تجارة سابقة في هذه السوق . وكان هذا البيت يملك مجموعة من القوافل التى تنقل المنتجات إلى اسواق جدة وتحمل الاقمشة والحبوب إلى بحرة مرة ثانية وكذلك بيت المعبدي الذي كان يهتم بشراء الاعلاف التى تباع على الجمالة من أجل تعليف الجمال عندما تحط رحالها في هذه المحطة ، وعلى كل حال فإن الارتباط التجاري بين أسواق جدة وسوق بحرة كان له دور فعال والتبادل التجاري واضح بين تجارها وبين تجار جدة[٢]

اما البيوت التجارية التى ظهرت في اسواق قرية الخوار فان هذه القرية اشتهرت بعيونها الغزيرة لذا اهتم اهلها بالزراعة فكثرت زراعة الليمون والموز والتمور فكانت هذه المنتوجات ترد

---

(١) عاتق بن غيث البلادى : أشهر أودية الحجاز ـ وادى فاطمة الغربى ـ جـ ٨ ، ٥ صفر ١٣٩٨هـ (مارس ١٩٧٨م) ص ١١ .

(٢) شخصية مع بخيت خلف المعبدى في منزله في خليص في ١٤٠٧/٧/١٧هـ .

الى أسواق جدة كل أسبوع عن طريق القوافل التى كانت تحمل هذه المنتجات الوفيرة ،لذا اشتهر في أسواق هذه القرية كثير من البيوت التجارية مثل بيت الهندي الذي كان يملك مايقارب من نصف منتوجات القرية حيث كان عبيد بن عبد الحي الهندي من أكبر التجار بها .. وكان يتعامل مع كثير من تجار أسواق جدة حيث يحضر لهم الموز والليمون والتمور ويأخذ منهم الحبوب والعطارة والأقمشة ، وكذلك ظهر بيت الأشراف ذوي عنان وذوي مصلى في عملية التجارة بالمنتجات المحلية وتعاملوا مع أسواق جدة بصفة مستمرة[1] وظهر نامي بن مصلح الحرشني في قرية الخوار فى أواخر القرن الثالث عشر الهجري كبيت تجاري عمل في تجارة الموز والليمون بين هذه القرية وأسواق جدة .

أما البيوت التجارية التى ظهرت في محطة عسفان فإن أبرزها بيت البشرى الذي كان يقوم ببيع وشراء كل مايحتاجه الناس في تلك المنطقة حيث يجلب الارزاق مثل حبوب الدخن والذرة ، والسكر والشاي ، والتمور من أسواق جدة وبعضها من القرى والبوادي المجاورة ،وكانت عسفان من أهم المحطات التي تمر بها القوافل سواء بين أسواق جدة وقرى خليص وغران والكامل أو بين أسواق مكة والمدينة المنورة وكانت تمر بها

---

(١) مقابلة مع عابد عبدالحي الهندي في منزله بقرية الخوار في ١٤٠٧/٧/١٦هـ .

قوافل ديار بني سليم ، وأهم البيوت التجـارية بهـا قبيلة الصافدى وقبيلة المطردي وقبائل الهمعان . واشتهرت البيوت التجارية في قرى وبوادي ديار بني سليم باستيراد الفحم وتصديره الى أسواق جدة ، وأجود أنواع الفحم كانت تأتي من الكامل وتمر في طريقها الى أسواق جدة بمحطة عسفان(١) .

ولايقل بيت الحمراني أهمية عن بيت البشري في محطة عسفان تجارة وتبادلا بل فاق عليه في عملية استخراج مساويك الأراك من منطقة الغولاء ، وقد كانت الكميات التي تصدر الى أسواق جدة تأخذ طريقها حيث تصدر الى مسلمي الهند لما في ذلك من الأهمية لدى المسلمين هناك سواء عن طريق تجارها أم عن طريق الحجاج المسافرين . وقد كانت تجارة مساويـك الأراك واليشام من السلع المهمة في أسواق جدة .

وظهر التاجر جبيرة المغربي في أسواق قرية قديد حيث كان من أنجح التجار هناك حيث انشأ له بيتًا تجاريًا اقتصر على تجارة العطارة والأقمشة التي كان يجلبها من أسواق جدة مقابل بيع التمور(٢) .

واضافة الى ماسبق ذكره فقد برز بيت مساعد الجدعان في قرية ذهبـان والجحدلي التجاري في سوق ثول حيث كان هذا

---

(١) مقابلة شخصية مع نافع القريقري في ١٥/٧/١٤٠٨هـ .
(٢) مقابلة شخصية مع صامل حامد القريقري في ١٥/١١/١٤٠٩هـ .

البيت يقوم بشراء كميات كبيرة من الأسماك والصدف ويرسلها الى أسواق جدة من أجل بيعها ويشترى بدلا منها العطارة والحبوب التي يحتاج اليها سكان القرية . أما في رابغ فقد ظهر بيت العوفي وبيت الكيال الذي كان يسيطر على سوق البقيلة برابغ وبيت المغربل وبيت أبو صندوق وغيرها من البيوت التجارية المعروفة حتى وقتنا الحاضر .

ومما يلاحظ أن أسعار المواد المعروضة في الأسواق بشكل عام كانت في الغالب تتأثر بعدة عوامل منها ، ظروف العرض والطلب وخاصة في شهري رمضان والحجة وعامل نزول الأمطار ، خاصة بالنسبة للمنتجات الزراعية والثروة الحيوانية . فمثلا في السنوات الغزيرة المطر والتي ينتج عنها جمع محاصيل وفيرة من الحبوب نجد أن أسعار الذرة والدخن والقمح والشعير وأثمان الحيوانات تنخفض بشكل ملحوظ ، أما في السنوات التي تقل فيها الأمطار فإن أسعار الحبوب والحيوانات ترتفع بشدة . وهذا مايشير إليه القنصل البريطاني المستر توماس [١] . في جدة سنة ١٣٠٠هـ في أحد تقاريره التي بعث بها الى ايرل دوفرين سفير بريطانيا في اسطنبول عن الأوضاع الاقتصادية في جدة حيث ذكر بأنه

---

(١) صالح العمرو : تقارير القناصل البريطانيين في جدة كمصدر لتاريخ غرب الجزيرة العربية (دراسات تاريخ الجزيرة العربية) ـ الأبحاث المقدمة للندوة العالمية الأولى من ٥ ـ ١٠ جمادى الأولى ١٣٩٧هـ الجزء الثانى ص ٨٨١ .

نتيجة لقلة نزول المطر في تلك السنة فإن الذرة والدخن والقمح والشعير والحيوانات أصبح من الصعب الحصول عليها في الأسواق وعليه فإن أسعارها ترتفع كل يوم .

كما أن من العوامل الأخرى التي كانت تؤثر تأثيرًا مباشرًا في اختلاف الأسعار هو بعد المسافة وعدم وجود وسائل نقل سريعة ورخيصة ، حيث إن وسائل النقل كانت تعتمد أساسًا على الجمال والحمير والبغال وهي طريقة تقليدية بطيئة . وبالتالي جعلت من الصعب نقل البضائع الثقيلة كالذرة والدخن والقمح والشعير والتمور وغيرها من المناطق الداخلية مثل قرية الخوار وقرية البرزة وقرية قديد الى مراكز الأسواق الرئيسة في المدن مثل جدة ومكة ورابغ والليث والطائف .

ولذلك فإن أسعار مثل تلك المواد وغيرها اختلفت من مكان الى آخر ، وأحيانا حتى في المناطق التي تبعد عن بعضها البعض بمسافة ٣٠ أو ٤٠ كيلو مترًا . وقد ذكر بوركهارت في عام ١٢٣٠هـ أن أسعار بعض الغلال مرتفعة جدًا حيث إن سعر الأردب من القمح في أسواق جدة يتراوح مابين ١٣٠ ـ ١٦٠ قرشا عثمانيا بينما لايتعدى سعره في أسواق القاهرة ٥٠ ـ ٦٠ قرشا عثمانيا ، وذكر أن أهم الحبوب التي كانت متوفرة في هذه الأسواق : القمح ، الشعير ، الذرة ، الفول ، الأرز المصري والهندي والدخن الديري واليماني ، وعلل ارتفاع الأسعار الى أن التجار يتحكمون في أسعار السوق ويخزنون البضائع حتى موسم الحج .

ولعله من الصعب في هذا الصدد الحصول على قوائم منظمة وثابتة لبعض المواد المباعة في الأسواق غير أنه من خلال فحص بعض المصادر وعدد من الوثائق من دار الوثائق القـومية بالقاهرة ومركز الارشيف العثماني باسطنبول تمكنّا من تحديد أسعار بعض المواد في أسواق جدة ومكة المكرمة ورابغ والليث وبعض المناطق الأخرى خلال فترة هذا البحث والتي يمكن اعتبارها كعينات أو أمثلة لاعطاء فكرة عامة عن أسعار بعض المواد الغذائية .

أسعار بعض الحيوانات التي كانت تباع في أسواق جدة عام ١٢٨٠هـ

الصنف	الكمية	السعر بالعملة المحلية
البقر	الرأس	١٥ ريال فرانسة
الخيول	الرأس	٢٠ ريال فرانسة
الضأن	الرأس	١ـ٣ ريالات فرانسة
الماعز	الرأس	١ـ٢ ريال فرانسة
الحمير	الرأس	٢ـ٧ ريالات فرانسة
الابل	الرأس	٩ـ٢٢ ريال فرانسة

أسعار القمح والشعير في أسواق جدة بالعملة التركية في بعض الأشهر سنة ١٢٩٨هـ

الشهر	القمح	الشعير
محرم	٥٥ قرشا للكيلة	٢٧ قرشا للكيلة
صفر	٥٠ قرشا للكيلة	٢٥ قرشا للكيلة
ربيع أول	٤٢ قرشا للكيلة	٢٢ قرشا للكيلة
ربيع الآخر	٣٨ قرشا للكيلة	١٩ قرشا للكيلة
جمادى الأولى	٤٤ قرشا للكيلة	٢٠ قرشا للكيلة
جمادى الآخرة	٤٠ قرشا للكيلة	١٩ قرشا للكيلة(١)

---

(١) صالح العمرو ـ المصدر السابق ص ٨٨٣ .

ويتضح من الجداول السابقة التي تتضمن بعض أسعار المنتجات الزراعية والحيوانية ، نجد أن أسعار الحيوانات والمنتجات الزراعية كانت أقل بكثير مما هي عليه الآن فمثلا إذا أخذنا سعر الذرة والذي يصل الى ١٠ قروش للكيلة الواحدة وأن سعر كيلة الذرة اليوم لايقل عن ٢٠ ريالا وكذلك بالنسبة لأسعار الحيوانات أيضا فهي تقريبا اليوم حوالي عشرين ضعفا مما كانت عليه ، ولكن اذا أخذنا في الحسبان قلة السيولة النقدية عموما في ذلك الوقت وانخفاض مستوى الأجور والدخل لمختلف طبقات المجتمع قد يكون واضحا ان جدة قد كانت من المدن التي فيها نوع من الغلاء السعري ، وهذا قد يرجع الى تأثير موسم الحج في التعامل التجاري والنظرة السائدة في التعامل مع الحاج كسائح لايهمه الانفاق كما يفعل كثير من التجار اليوم في البلدان السياحية .

يلاحظ في الجدول عدم توحيد العملة مما يدل على أن أسواق الحجاز عامة وأسواق جدة خاصة لم تكن لها عملة واحدة وإنما هناك عملات عديدة ترد الى أسواق جدة نظرا لأن ميناء جدة يستقبل كافة سكان العالم لأنها بوابة الحرمين الشريفين ، لذا يفد اليها الحجاج وهم يحملون معهم كثيرا من العملات ، الأمر الذي جعل الدولة العثمانية تجعل الوحدة النقدية عامة بدون تحديد .

كما أن هناك بعض الوثائق التي تؤكد بأنه في الفترة ما بين الثمانينات والستينات من القرن الثالث عشر كانت أسعار الذرة

والدخن في بعض المناطق الحجازية على النحو التالي :

في رابغ كان معدل سعر كيلة الذرة حوالى ٢٧,٥ قرشا ونصف قرش وسعر كيلة الدخن تتراوح بين ٢٠ و٢٧ قرشا للكيلة الواحدة .

أما في أسواق الليث والقنفذة فإن أسعار الذرة كانت حوالي ٢٤ قرشا للكيلة الواحدة والشعير حوالى ٢٣ قرشا ، أما التمور فكانت أسعارها في منطقة الخوار البرزة تتراوح ما بين ١٨ قرشا إلى ٢٢ قرشا للكيلة الواحدة ، أما فيما يتعلق بالسمن فكان يباع بحوالي خمسة وخمسين قرشا للأقة الواحدة .

أسعار بعض المواد الغذائية لعام ١٢٩٦هـ

الصنف	الكمية	السعر بالعملة العثمانية
الذرة	٢ كيلة	٢٠ قرشا عثمانيا
الدخن	٣ كيلة	٤٥ قرشا عثمانيا
الودك	تنكة	١٨ روبية هندية
طحين أبووردة	كيس	١٥ روبية هندية

أما نظام شئون المعاملات التجارية :

أولا : النقود في أسواق جدة :

خلال القرن الثالث عشر الهجري لم تكن أسواق الحجاز قد عرفت عملة خاصة بها ولذلك كانت العملات العثمانية المعدنية هي الأكثر استخداما بالإضافة الى العملات الاجنبية الاخرى .

وفي هذه الأسواق كانت العملات السائدة تنقسم الى قسمين :

الأول : النقود العثمانية الرسمية والتي كان التعامل بها مضمونا ، أما القسم الثاني فإنه يتمثل في العملات غير العثمانية والتي كانت تستخدم على نطاق شعبي من جانب رواد الاسواق أو الجماعات الاخرى التي تقيم في المناطق المجاورة مثل مكة ورابغ والليث وقرى وبوادي جدة .

ونظرا لكثرة تداول هذه العملات فقد اعترفت بها الحكومة العثمانية وبالتالي اكتسب صفة رسمية وتعامل بها العثمانيون في جباية الضرائب والرسوم والجمارك بعد معادلتها بقيمة العملات الرسمية(١) .

---

(١) الحياة الاقتصادية للولايات العربية ، مصادر وثائقها في العهد العثماني جمع وتقديم د . عبدالجليل التميمي جـ ٢ ، مركز الدراسات والبحوث في الولايات العربية في العهد العثماني ، زغوان ١٩٨٦م ص ٤١٧ .

وكان من بين العملات العثمانية المستخدمة في منطقة الحجاز وبالتالي في أسواق جدة الليرة العثمانية الذهبية ، وهي تساوي مائة قرش ذهبي عثمانى وتعادل أربع عشرة روبية هندية[1] .

ولم تتغير قيمتها خلال القرن الثالث عشر الهجري وظلت الليرة الذهبية العثمانية مستخدمة على نطاق واسع حتى بعد زوال الحكم العثماني عن منطقة الحجاز ، وذلك لقيمتها الذهبية حيث اعتبرت عملة اقتنائية يحتفظ بها الناس وتستخدمها النساء كحلي ، وكان يمكن الافادة منها وقت الحاجة نظرا لما تمثله من قيمة عالية عند معادلتها النقدية على المستوى العالمي[2] .

ولقد حرصت الدولة العثمانية على تدعيم وتعميم عملتها في المنطقة فكانت تركز على استخدام الليرة الذهبية في معاملاتها الرسمية والشعبية . والمثال على ذلك أنه كانت السلطات العثمانية في أسواق جدة تأخذ نصف ليرة ذهبية عثمانية كضريبة على كل سفينة صيد يمارس أصحابها الغوص بحثا عن اللؤلؤ في كل موسم بغض النظر عن حجم السفينة[3] .

---

(١) مقابلة شخصية مع الشيخ عبدالرحيم نور ولي في منزله الكائن بمدينة جدة بتاريخ ١٣/١/١٤٠٧هـ-١٣/٢/١٩٨٧م .

(٢) حسن محمد الشافعي : العملة وتاريخها ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م ص ٤٧ .

(٣) رئاسة مجلس الوزراء ، استانبول ، وثيقة رقم ١٦٦٨٤ ومرسلة من الشريف عبدالمطلب إلى السلطان ـ استانبول في ٢٧/٩/١٢٦٩هـ .

ومن العملات العثمانية الاخرى التي كانت مستخدمة في ذلك الوقت البارة ، وهي عملة من وحدات القرش وتساوي ٤٠/١ من القرش وهى قليلة التداول والاستعمال ، وإن كانت ضرورية فيما يتعلق بالمعاملات الرسمية فئات : نصف مجيدي ، وربع مجيدي ، وثمن مجيدي .

الريال المجيدي يساوى ٢٠ قرشا عثمانيا(١) .

أما العملات غير الرسمية والتي كان يطلق عليها عملات شعبية فهي العملات الاجنبية بصفة عامة ، وهي بالطبع عملات رسمية بالنسبة لجهات إصدارها الاجنبية .

وهذه العملات احتلت مكانتها الرسمية بعد اعتراف الحكومة العثمانية بها ومعادلتها بنقدها الرسمي وقبولها لها في معاملاتها الرسمية والسماح لسكان منطقة الحجاز وأسواق جدة في إطارها باستخدامها والتعامل بها . واتسع نطاق استخدام العملات الاجنبية بين السكان نظرا لشيوع استخدامها في المناطق المجاورة والمناطق ذات المراكز التجارية الهامة في منطقة الخليج وفي الشرق بصفة عامة مثل سيلان والهند(٢) .

---

(١) زينب الغنام : المرجع السابق ، ص ١٤٤ ، ١٤٧ ، كذلك فؤاد حمزة : البلاد العربية السعودية مطبعة أم القرى ١٣٥٥هـ ص ١٢٣ ، وكذلك عجلان الشهرى المرجع السابق ، ص ٥٤ .

ارشيف رئاسة مجلس الوزراء ، استانبول ، دفتر ميزانية الحجاز لعام ١٢٨٣هـ وثيقة رقم ١٣٠٥ مالية باللغة التركية ـ ترجم إلى اللغة .

(٢) حسن محمود الشافعي ، المرجع السابق ص ٥٠ .

ومن بين هذه العملات ريال ماريا تريزا أوما يسمى بالريال الفرانسة عند أهالي المنطقة وهومسكوك من الفضة ووزنه أوقية واحدة ويساوي اثنى عشر قرشا عثمانيا[١] .

وكان ريال ماريا تريزا يعد من العملات الهامة والمستخدمة في كثير من مناطق العالم خاصة في أوروبا وشرق آسيا كما كان شائع الاستعمال في الاسواق والمعاملات التجارية في مناطق الخليج والبحر الاحمر .

وعرف هذا الريال أسواق القرى والبوادي وكان يفضل على غيره ، وذلك لضمان قيمته النقدية في أي مكان يستعمل . ولقد عرف خليص هذا الريال وكذلك ميناء رابغ وميناء الليث وميناء القنفذة ولايزال هذا الريال موجودا عند بعض الاسر في قرى وبوادي جدة حتى الواقت الراهن محفوظة للذكرى[٢] .

وتؤكد بعض الوثائق العربية ان العملة الرئيسة عام ١٢٩٣هـ في القنفذة العثمانية كان الريال الفرانسة[٣] .

---

(١) عبدالرحمن فهمي : النقود المتداولة أيام الجبرتي بحث ضمن أبحاث ندوة عبدالرحمن الجبرتي ، إشراف الدكتور أحمد عزت عبدالكريم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦م ، ص ٢٩٣ .

(٢) مقابلة شخصية مع الشيخ مسلم وصل الله المعبدي في منزله في قرية الفج بتاريخ ٢٥/٧/١٤٠٦هـ .

(٣) وثيقة رقم (بدون) وتاريخ ٦/٣/١٢٩٣هـ تحصّل عليها الباحث من الشيخ عبدالرحمن أحمد بانقيب كاتب عدل محكمة القنفذة حاليا ، خلال زيارتي الميدانية للمنطقة بتاريخ ١٣/٧/١٤٠٨هـ ، انظر الملاحق ، ملحق رقم ٤ ص ٤٠٥ .

ولأهمية وكثرة تداوله في الحجاز أباحت الحكومة العثمانية جباية ضرائبها به وكذلك كان الجنيه الانجليزي الذهبي من العملات المستخدمة في ذلك الوقت وكانت قيمته النقدية معترفا بها رسميا خاصة خلال معادلته بأسعار العملات الاخرى المتداولة في المنطقة[1] مثل الليرة الذهبية العثمانية .

أما الموازين :

فقد عرفت أسواق جدة في القرن الثالث عشر الهجـري مجموعة كبيرة من الموازين منها ما كان يستخدم في عملية البيع والشراء بالنسبة لنوع واحد من البضائع وفيها ما كان متعدد الاغراض .

وفيما يلي أمثلة من النوع متعدد الأغراض :

١ ـ **الأقة** ـ وهي وحدة الوزن المعروفة في منطقة الحجاز بصفة عامة وجدة بصفة خاصة وتساوي الأقة ٣٢ اثنتين وثلاثين أوقية وتساوي $\frac{٣}{٤}$ ٢ رطل .

٢ ـ **الرطل** ـ الوحدة الثانية المعروفة بعد نظام الاقة ويساوى ١٤٤ درهما ويساوي اثنتي عشرة «١٢» أوقية .

٣ ـ **الأوقية** ـ وهى الوحدة الصغيرة في نظام الوزن وتساوي $\frac{١}{١٢}$ من الرطل تساوى ١٢ درهما[2] وأكثر ماتستعمل الأوقية في وزن الاشياء الثمينة مثل الذهب والفضة .

---

(١) البنتوني : المرجع السابق ص ٦١ .

(٢) محمد على مغربي : المرجع السابق ص ١٨٦ .

أما النوع الذي يستعمل لوزن صنف معين من البضائع فهو :

١ ـ **الوزنة** ـ وكانت تستعمل في ميناء جدة وذلك لوزن البضائع الواردة والصادرة من أجل أخذ الرسوم الجمركية ورسوم الارضيات وكانت الوزنة تستخدم في وزن التمور التي كانت تصل من بلاد العراق ومناطق شبه الجزيرة العربية وخاصة منطقة الاحساء ونجد وبيشة .[١]

هذا ولم يكن نظام الكيلو جرام معروفا في ذلك الوقت لدى البائعين وإنما كان لدى بائعي السمن مكاييل تبدأ من نصف أوقية وحتى أربع أوقيات أي معايير صغيرة الوزن .

إضافة إلى أن بعض البائعين كانوا يبيعون بعض الأشياء بطريقة الأكوام بدون أوزان معينة وإن كانت اللحوم تباع بطريقة القسمة بالنصف والربع والثمن ونصف الثمن .

وهناك الميزان القباني الذي كان يستعمل في ميناء جدة وأسواقها لوزن التمور والأشياء الكبيرة من أجل أخذ الرسوم الجمركية عليها[٢] وكانت عملية التدقيق في حساب الموازين امرا مهما وذلك لأهميته في اقامة شرع الله في أرضه .

---

(١) مقابلة شخصية مع الشيخ محمد الهنداوي من أهل جدة بتاريخ ١٤٠٧/٤/٢٢هـ ـ ١٩٨٧/١/٢٠ .

(٢) وثيقة رقم (بدون) وتاريخ ١٢٩٦/٧/٨هـ صادرة من محكمة بندر جدة لصالح الشيخ على عبدالله باعشن حصل عليها الباحث من ورثة باعشن .

أما المكاييل والمقاييس

فقد عرفت اسواق جدة نظام المكاييل نظام الاردب الذي كان يساوي اثنتي عشرة كيلة وان الكيلة والصاع تستخدم بشكل رئيسي في الأسواق الكبيرة أما الاراضي فكانت تقاس بالذراع فكان معروفا كوحدة قياس للاراضي التى كانت تباع في أسواق جدة وماحولها وتؤكد إحدى الوثائق الصادرة من محكمة جدة في ٨ رجب سنة ١٢٦٩م ان الشيخ على عبدالله باعشن قد اشترى أرضًا في حارة الشام وان مساحتها تساوي ٢٥×٢٥ = ٦٢٥ ذراعا مربعا ويسمى هذا الذراع بذراع العمل . وهناك مقياس الباع الذي يستعمل أيضًا في قياس الأراضي ذات المساحات الكبيرة مثل المزارع والحدائق وغيرها .

اما اداة قياس الأقمشة فكانت الهنداسة وتساوي ٧٥سم حسب قياس المتر فيما بعد .

الاشراف على أسواق جدة

أولا : شهبندر التجار :

وهو كبير التجار وبمثابة الرئيس الشرفي لهم فهو الذي يفصل في المنازعات بين التجار ، ويرجع اليه لحل مشاكلهم .

وغالبا ما كان شهبندر التجار يختار من أكبر الأسر التجارية ثراء ، كما توارثها أبناء الأسر الواحدة ، فأبناء محمد علي ناصر العماري توارثوها بعد وفاة جدهم العماري الكبير . وكذلك

الشيخ محمد الطويل ، الذى اصبح شهبندر تجار جدة سنة ١٢٧٢هـ . وفى اواخر القرن الثالث عشر اصبح احمد المشاط .

وكان يتمتع أيضا بمكانة لا بأس بها لدى والي جدة ، وينوب عن التجار المسئولين لدفع ضريبة عنهم أو تخفيضها وحل مشاكل القضايا التجارية وما شابه ذلك من مشاكل . ولكننا لا ينبغي أن نبالغ في دوره في حل جميع مشاكل التجار الكبرى ، فانهم عندما أرادوا تخفيض رسوم فرق البن من أربعة قروش لقرشين أرسل كبار التجار في أسواق جدة للسلطان لتحقيق مطلبهم وكان ذلك سنة ١٢١٦هـ مباشرة دون الالتجاء لشهبندر التجار .

وواضح انه لم يكن دائما له دور فعال في الامور الكبرى ، وكذلك الشريف غالب عندما كان يطلب من السلطان اعفاء تجارته من الرسوم لا يتدخل شهبندر التجار في أسواق جدة في هذا الطلب .

ثانيا : شيوخ الأسواق والوكالات :

كان لكل سوق ووكالة تقريبا شيخ للتجارة ، وكان صورة مصغرة من الشهبندر ، وإن كان أكثر أهمية من حيث وجوده الدائم بالسوق أو الوكالة فيكون أكثر اطلاعا على أحوال التجار ، وكان له الاشراف على الأمن العام ، وصحة التبادل التجارى ، بين السلطات وأهل السوق ، وكان يساعده في الغالب نقيب وكاتب .

ومن مشايخ التجار بالوكالات الحاج عبدالله علي شيخو بوكالة سوق الاستيراد سنة ١٢٦٢هـ وسيدي بكري افندي بوكالة قصبة الهنود وعبدالكريم برادة ، عبدالرحمن المغربي مشايخ لسوق الحراج ، وهذه المشيخة كانت أيضا وراثية في بعض العائلات مثل منصب الشهبندر ،فعائلته توارثت مشيخة الحراج في سنة ١٢٤٠ ـ ١٢٨٠هـ كما نجد أن بعض التجار ظل شيخا للسوق لعدة سنوات متتالية . فالحاج عبدالله بهائي كان شيخا لسوق قصبة الهنود من سنة ١٢٧٥ ـ ١٢٩٠هـ .

ولا نستطيع أن نجد تعليلا لعدم ذكر أسماء كثيرة لمشايخ الوكالات ، بينما نجد الكثير من مشايخ الأسواق ، وقد يكون السبب عدم وجود مشايخ في جميع الوكالات عكس الاسواق ولأن الوكالة الوحيدة كانت تحوي عدة أسواق في آن واحد ومن مشايخ الأسواق يحيي محمد المغربي بخليص ومحمد سعد الشريف بسوق الخوار .

مما سبق نستطيع القول انه لم يكن يشترط في شيخ السوق أو الوكالة الثراء وانما يشترط فيه أن يكون من أهل السوق وغالبًا من أكبر التجار سنًا وذا مكانة واحترام بين التجار .

ثالثًا : السماسرة والدلالون :

كان كبار التجار يعهدون الى السماسرة أو الدلالين لبيع سلعهم لصغار التجار . وكانوا يحصلون على نسبة مئوية من البيع وهي ١٪ وتصل هذه النسبة الى ٢,٥٪ في الأسواق الأكثر

أهمية ونشاطًا مثل سوق البدو . والذين يحتكرون هذه المهنة منهم من حقق أرباحا لابأس بها ، فبلغت ثروات بعضهم حوالى عشرين مليون بارة .

والسمسار هو الدلال ويمكن استعمال كلا دلال أكثر من سمسار التي كانت تطلق فقط على السمسار في البن اليمني أو الأقمشة الهندية ، أما في بقية السلع فهو دلال في الحرير والعقارات والصاغة والرقيق الجلب وغير ذلك .

ومن سماسرة البن الحاج محمد قادري والحاج سليمان عمر الشامي والسيد عثمان أحمد حمص والناصري محمد .

ومثل التجارة والحرفيين كان للدلالين والسماسرة أيضا شيخ وأحيانا كان يسمي نقيب الدلالين بدلا من شيخ الدلالين في كل سوق ووكالة ، ومنهم الحاج محمد عبدالرحمن شيخ طائفة الدلالين بسوق السلاح والحاج محمد الشامي بسوق البنط وغيرهم . كما وجد بالسوق أيضا القبانية والكيالون ولبعضهم دكاكين بها أدوات الميزان .

رابعا : المحتسب :

كانت مراقبة الحركة التجارية في الأسواق من حيث ضبط الاوزان والمقاييس وعدم الغش في البيع أوزيادة الأسعاروما الى ذلك . وفضلا عن التفتيش على الاوزان وتحديد الأسعار ، كان يفصل في القضايا المتعلقة بالتجارة ومعاقبة مرتكبي الجنايات التي تحدث في الأسواق ، كما اهتم بنظافة الشوارع بالاضافة

الى انه كان يحصل مختلف الرسوم على السلع والصفقات التجارية ، ذلك غير ماكان يفرضه على أصحاب الدكاكين لجمع راتبه ورواتب رجاله .

وكان المحتسب يسير في الأسواق في شكل موكب ويصحبه حاملو الأوزان ورجال الشرطة الذي كان يدفع لهم جزءًا من المتحصل له ليحتفظ بسلطته . ويوقع العقوبات الجسدية على المخالفين من أصحاب الدكاكين دون تأخير . واكتسبت وظيفة المحتسب أهميتها في النصف الأول من القرن الثالث عشر الهجري لكثرة المخالفين سواء للأسعار أو الأوزان «وكان التجار لايخشون إلا من المحتسب المتشدد» وتأتي هذه المخالفات خاصة عند حدوث أزمة في التموين لأي سبب مثلما حدث سنة ١٢٧٤هـ وأواخر القرن الثالث عشر .

وكان بعض المحتسبين يتمتعون بثراء كبير ، فكانوا يقومون بعمل الولائم الكبيرة لأكابر رجال الدولة ورؤسائهم في المناسبات الدينية المختلفة .

وللحصول على منصب المحتسب وخاصة في أواخر القرن كان يلجأ البعض الى دفع الرشاوىٰ لنيل هذا المنصب واستغلاله فيما بعد بالطبع . ويظهر ذلك في الرسوم غير القانونية التي يفرضها على الباعة الجائلين والتجار في أسواق جدة . والرشاوىٰ للتغاضي عن الاوزان والاثمان والمكاييل . وترتب على هذا التلاعب أن لجأ بعض أولى الأمر الى استخدام العنف ، فأمروا بقتل بعضهم ليكونوا عظة لغيرهم ولإخافة

التجار المتسببين في ذلك . كما أن بعض الولاة يشرف بنفسه على مراقبة الأوزان والمكاييل شفقة بالفقراء .

ولكن بعض المحتسبين عرفوا بالنزاهة والشدة التي تصل الى حد العنف مع الباعة والتجار لضبط الأسعار والاوزان مثل يوسف الارمنى سنة ١٢٤٤هـ وكان يمتاز بالشدة مع التجار ويوقع بهم العقوبات الصارمة اذا خالفوا أوامره .

ومثل السيد محمد علوي سنة ١٢٢٧هـ الذي كان يطوف بالأسواق يعاير بنفسه ارطال العطارين والدخاخنية والجزارين وغيرهم .

ومن العرض السابق السريع لسلطة المحتسب ومهامه . نجد انه رغم أهمية وظيفته وظهور بعض المحتسبين الاشداء الذين زادوا من أهمية هذا المنصب إلا أن كثيرا من التجار يتلاعب بالأسعار والأوزان .

ومن هنا قد نستخلص أن تجارة جدة قد امتازت بالحرية فى تعاملها مع مرتادى أسواقها منذ القدم ، مع التركيز على الإنضباط الذى يضمن سير حركة التجارة في الأسواق قديماً وحديثاً ، مما جعل مجتمع جدة التجارى يتفاعل مع حركة التجارة في أسواقها بصفة مستمرة ، حيث كان السكان يعملون في الميناء ، والأسواق على حد سواء ، فالأسواق مستودعات للميناء حيث كل ما يرد للميناء يذهب في طريقه للأسواق عن طريق حمله على ظهور الجمال بعد توصيلة إلى الشاطىء عن

طريق طائفة المعادي والمزاورية . إضافة إلى ذلك أن ارتباط الميناء بالأسواق المحلية جعلـه يستقطب كميات كبـيرة من الواردات الخارجية ودفعها إلى هـذه الأسواق ، من أجـل استمرار حركة البيع والشراء على مدار أيام السنة . خاصة وأن ميناء جدة تمر به معظم خطوط الملاحة العالمية الأمر الذي جعل الدولة العثمانية تهتم بتدعيم الأمن والاستقرار في هذه الأسواق وحماية التجار الأجانب من أجل ممارسة أعمالهم الجارية بحرية تامة .

إضافة إلى أن المجتمع الجداوى كانت تغلب عليه النزعة التجارية مما يجعل الباحث يتصور أن جميع سكان جدة كانوا يزاولون مهنة التجارة أو مهنا أخرى لها علاقة بالتجارة مثل الدلالين والسماسرة وأصحاب السفن و« السنابيك » والمنادين على وصول السفن ومغادرتها من ميناء جدة إلى الموانىء الأخرى .

ooo

الخاتمة

دخل الحجاز تحت السيادة العثمانية طواعيه بعد أن نجح السلطان سليم الأول في فتح الشام ومصر ، والقضاء على دولة المماليك فيها سنة ٩٢٣هـ في معركة الريدانية ، فقد كان هناك أمير لمكة المكرمة من الأشراف ووالي عثماني تعينه اسطنبول يقيم في جدة ، ثم أصبح يقيم في مكة المكرمة ، وأصبح القائم مقام يقيم في جدة .

ومركز جدة وأهميتها الإدارية والتجارية لم تستقر على حال واحدة طوال العهد العثمانى بل طرأ عليها عدة تغيرات ، فقد كانت تشتغل هي والحبشة ولاية واحدة ، ولكن في القرن الثانى عشر الهجرى ، أواخر القرن الثامن عشر الميلادى لم تبق أهمية تذكر لولاية الحبشة ، إنما كانت تلك الولاية موجودة اسما فقط تلحق هي وميناء جدة بمن يتولى مشيخة الحرم المكى في بعض الأحيان .

وبعد أن دعت الحاجة إلى دراسة أسواق جدة التجارية خلال النصف الثانى من القرن الثالث عشر الهجرى ـ التاسع عشر الميلادى ، أى خلال الفترة الزمنية ١٢٥٦ ـ ١٣٣٥هـ (١٨٤٠ ـ ١٩١٦م) اتضح أنه لابد من إعطاء فكرة شاملة عن أهمية جدة التجارية كميناء رئيسى لشبه الجزيرة العربية ، وعن دور أسواقها التجارية التى كانت بمثابة مستودعات لهذا الميناء ، لأن ما تم بين ميناء جدة وموانىء البحر الأحمر إضافة

إلى الإتصالات التجارية التى كانت قائمة عن طريق موانىء شرق آسيا ، مثل تجارة الهند وما تبعها من موانىء تجارية أخرى .

وبذلك نصل إلى نتيجة هامة وهى أن الفتور الذي حدث في تجارة البحر الأحمر بسبب الغزو البرتغالي ، أعقبه اهتمام أوروبي خلال القرن الحادى عشر الهجري (السابع عشر الميلادى) ثم نما هذا الإهتمام خلال القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) ، وذلك بسبب التهافت الدولى على شراء (البن اليمنى) من مصدره الأصلى والسعي لدى حكام اليمن بغرض الحصول على موافقتهم ، في الوقت الذي كانت الدولة العثمانية تعارض في ذلك النوع من الإتصال ، خوفاً من أن يكون وراء هذا الإهتمام مطامع استعمارية ، ولئلا تدخل الشركات الأوروبية حلبة المنافسة مع التجار المسلمين ، الذين كانوا مسيطرين على الحركة التجارية في البحر الأحمر ، لذلك طبقت ـ الدولة العثمانية ـ سياستها الرامية إلى قفل هذا الطريق في وجه رواد التجارة الأوروبية . ولكنها فشلت في إقناع حكام اليمن بالتخلي عن توثيق علاقتهم بالشركات التجارية الأوروبية بعد أن أيقن هؤلاء بالجدوى الاقتصادية التى برزت نتيجة ذلك التعامل . أما القرن التاسع عشر الميلادى ، الثالث عشر الهجرى ، فإن التجارة فيه اعتمدت على السفن البخارية التى وجدت نتيجة لظهور البخار الذي اكتشف في أوروبا وأصبح عاملا مهما في تطور حركة التجارة نحو التقدم والإزدهار .

ومن أهم ما يميز التجارة في الحجاز هو ذلك الإنتعاش الاقتصادى الذي كانت تعيشه جدة ومكة خلال موسم الحج ، حيث كانت تنهال عليها العملات الاجنبية المتعددة من مختلف أنحاء العالم باعتبار أن ما كان يعرض في أسواقها خلال هذه المدة القصيرة كان فرصة لتجارة العالم للقيام بعمليتى البيع والشراء ، وهو أشبه ما يكون بالمعرض الدولي الذي تعرض فيه شتى المنتجات العالمية ولمدة محدودة . لذلك فإن التجار في موانىء الحجاز وجدوا رواجاً أكثر في فترة وجيزة محققة أرباحاً أفضل مما لو بيعت في الأوقات العادية . ولما كانت الملاحة في البحر الأحمر تكتنفها بعض المخاطر نظراً لتكاثر الشُعب المرجانية فضلاً عن جهل البحارة بفنون الملاحة فقد اتخذوا من المنطقة الغربية من الساحل طريقاً لسفنهم خوفاً من السير في عرض البحر ، مما يؤدى إلى أن يضلوا الطريق إذ أنهم كانوا يعتمدون على المعالم البارزة في اليابسة للاهتداء في عرض البحر ، ولكى يبتعدوا عن المخاطر التى تسببها الشعب المرجانية المنتشرة بالقرب من الساحل في كثير من مناطق البحر الأحمر .

ومما يجب التنويه عنه أنه اتضح من خلال استعراض البحث ، أن مما كان يضمن استمرارية النشاط التجارى في أسواق ميناء جدة أن السفن المصرية تصل في أى وقت من العام على العكس من السفن الهندية التى لم تكن تصل إلا مرة واحدة طوال السنة . لذلك كان تجار القاهرة ينتظرون وصولها بفارغ الصبر ، وكانوا يعمدون إلى إرسال مبالغ مالية كبيرة إلى

وكلائهم في أسواق ميناء جدة ليتولوا شراء السلع الهندية نيابة عنهم وذلك دليل على اعتماد التجار في مصر على تجار ميناء جدة في توفير احتياجاتهم من السلع الهندية التى ترد إلى ميناء جدة .. وذلك لأن السلع التجارية تأتى من مختلف الموانىء إلى ميناء جدة الذي يكون بمثابة همزة الوصل بين موانىء الشرق والغرب .

وكذلك فإن من النتائج المهمة لهذا البحث هو ما كانت عليه أسواق جدة من حسن التنظيم الذي أعجب به الرحالة الأوروبيون ، الذين كان يتاح لهم زيارة ميناء جدة آنذاك حيث أن كل فئة من التجار كانت تتخذ لها جانبا مستقلاً من السوق ، بمعنى أنه روعى جانب التخصص في البيع بأسواق جدة التى احتوت على الكثير من السلع التجارية الآتية من داخل وخارج منطقة الحجاز .

ومما لفت الإنتباه وجود (الخانات) في ميناء جدة وقد كان .. يمثل جانبا حضاريا ، إذ أنها أعدت لتقديم الخدمات المناسبة للتجار والحجاج وتوفير المكان الملائم لإقامتهم وتخزين سلعهم ، فضلاً عن الترفيه البرىء الذي كان يتم داخل تلك المنازل ، التى كانت بمثابة ما تقوم به الفنادق في الوقت الحاضر .

ومما شجع الأجانب من الأوروبيين على إرتياد أسواق ميناء جدة هو تغير نظرة أهلها إليهم الذين قد اعتادوا على وجودهم بينهم ، وذلك دليل على أنها كانت في ذلك الوقت محطة تجارية فليس غريبا أن تفد اليها الجنسيات المختلفة من كل بلاد

العالم ، سواء لهدف التجارة أو التمثيل القنصلي لدولهم ، على أنه قد تبين لنا أن ميناء جدة والموانىء الواقعة على البحر الأحمر وموانىء الهند اعتمدت كل منها على الأخرى مما شكل بالتالى تبادلا تجاريا إستحق منا تناوله .. بالدراسة والبحث ، وقد أدت تلك الدراسة إلى نتيجة هامة تتلخص في أن أسواق ميناء جدة قد إمدت أسواق الموانىء المصرية باحتياجاتها من السلع الهندية والبن اليمنى وبعض المنتجات الحجازية ومنتجات نجد وعسير ، كذلك قامت الموانىء المصرية بإمداد أسواق ميناء جدة باحتياجاتها من المنتجات المصرية المختلفة ، مثل (القمح - الدقيق - الفول - العدس - السكر - الزبدة - الأرز .. الخ) بالإضافة إلى كون أسواق الموانىء المصرية كانت معبرا لوصول السلع الأوروبية المختلفة إلى أسواق ميناء جدة . تأخذ طريقها إلى موانىء الحجاز الأخرى وكافة مناطق شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام بواسطة القوافل التجارية وبلاد اليمن . وتناول البحث دراسة بعض طائفة التجار في أسواق ميناء جدة ، واتضح أن هذه الطائفة كانت تتشكل من جنسيات مختلفة من

(الحجازيين - الهنود - المغاربة) . وكذلك تبين انها كانت على مستوى عال من الغنى ، دل على ذلك تلك المظاهر الاجتماعية التى كان يمارسها تجار هذه الأسواق في حياتهم اليومية كما انه كان للموقع الاستراتيجى الهام لميناء جدة على ساحل البحر الأحمر أثر في توجيه السكان إلى العمل التجاري . وقد تبين لنا أن (طائفة التجار الهنود) كانوا من أبرز التجار في أسواق ميناء جدة وأنهم قد اتخذوا لهم مكانا خاصاً بهم في جدة عرف

باسم (قصبة الهنود) وكان هؤلاء على درجة طيبة من حسن التعامل مع بقية التجار الأقل منهم فلم يكونوا يلزمونهم بالدفع نقدا بل يبيعون سلعهم في كثير من الأحيان بالأجل مما أكسبهم بالتالي سمعة طيبة في جدة بصفة خاصة والحجاز بصفة عامة ، وقد انفردوا ببيع السلع الهندية التي كونوا منها ثروات طائلة كما أن البحث قد توصل إلى أن التجار الحضارمة قد برزوا على المسرح التجاري في ميناء جدة في نفس الوقت الذي كان لهم نشاط ملموس في الهند والموانىء المصرية ومن ظهر منهم الشيخ عبد الله أحمد باصبرين والشيخ يوسف أحمد باناجى والشيخ عبد الغفار محمد باغفار الذين يشار إليهم بالبنان عند التعرض لتاريخ التجارة خلال الفترة موضوع الدراسة لما كان لهم من ممتلكات متعددة ولعلاقاتهم الوثيقة بالتجار في الهند وعدن ومصوع والحبشة وسواكن .

وكون جدة ميناء مكة المكرمة والمركز التجارى الرئيسى للحجاز ، قد جعل منها أهم موانىء البحر الأحمر عامة ومعبرا حيويا لحركة السفن بين الهند وفارس وأجزاء اخرى من الجزيرة العربية والحبشة . ولأن الانتاج الزراعى المحدود لمنطقة جدة خاصة والحجاز عامة كان لايفي بمتطلبات السكان فيها ، فإن مواردها الغذائية كانت تؤمن من الخارج كما كانت تستورد مختلف البضائع بواسطة التجارة الخارجية ، وتقوم أيضا بتصدير وإعادة تصدير مختلف السلع مثل اللؤلؤ والجلود والصمغ وغيرها . وكانت الضرائب التى تفرضها الحكومة على السكان الذين احترفوا مختلف الأعمال ليعيشوا

بما يكسبونه من حرفهم المختلفة باهظـة القيمة ، ولم يكن للحجاز عملة خاصة به،بل كانت العملات العثمانية المعدنية هي الاكثر استخداما . كما كانت عملات كثيرة من الدول الاجنبية متداولة بين الناس .

وقد كانت تجارة الرقيق تمثل وضعا اقتصاديا في الحجاز وبالرغم من أن الحكومة العثمانية وبريطانيا عقدتا معاهدة لمنع تجارة الرقيق ، إلا أن هذه التجارة استمرت اكثر من ذي قبل ، رغم محاربة العثمانيين لها .

ومما توصلت إليه الدراسة ، تلك الحركة التجارية التي كانت تمتاز بها أسواق جدة وخاصة في موسم الحج وفي ايام شهر رمضان ومدى تأثر أسعار هذه الأسواق من حيث الارتفاع والانخفاض . وبشكل عام قد توصل البحث إلى أن التجار في ميناء جدة كانت لهم حياة اجتماعية مليئة بالترف ، فقد وصل عدد الخدم والموظفين في بيوت بعضهم حوالى ستين شخصاً فضلاً عما روى عن بعض زوارهم من الاجانب ، من أن التاجر في ميناء جدة كـان يستعمل أرقى الأوانى المعروفة على مستوى العالم اجمع . ويتضح لنا ايضا من ثنايا هذا البحث أن البحر الأحمر قد أصبح في النصف الثانى من القرن الثالث عشر الهجرى (التاسع عشر الميلادى) شرياناً هاماً من شرايين المواصلات العالمية الأمر الذي أدى بدوره إلى أن تتجه إليه أنظار الدول الاستعمارية وبخاصة انجلترا التى يهمها أكثر من غيرها وخاصة الطريق المؤدى إلى الهند ، لأن الاتصال عن طريق البحر الاحمر اسرع وأقصر خاصة بعد .. استخدمـه

التجاري في الملاحة بالإضافة إلى أن افتتاح قناة السويس زاد من أهمية هذا البحر من اتصال المـوانىء المصرية بـالموانىء الحجازية وخاصة ميناء جدة عن طريق البحر الأحمر ، كما أن للدولة العثمانية موانىء أخرى على الساحل الغربي للبحر الاحمر مثل ميناء سواكن ، ومصوع وكانت إدارة هذه الموانىء تابعة لميناء جدة ، ومما تجب الإشارة إليه حركـة التجارة الخارجية التى كانت تتمثل في عملية تجارة الاستيراد وتجارة التصدير وتجـارة الترانسيت التى كـانت تكون العـلاقات التجارية الخارجية بين ميناء جدة البحـري وبقية الموانىء سواء كانت موانىء مصر أو موانىء الخليج العربي وأدى هذا بدوره إلى انتعاش عملية البيع والشراء في الاسواق المحلية وانتعاش التجارة الداخلية بين ميناء جدة البحـري وبين ملحقاتها (رابغ ـ الليث) ، تحمل البضائع منها إلى مكة المكرمة ومنها إلى نجد وكذلك إلى المدينة المنورة ، وكان الطريق السلطانى الذي يربط بين جدة ومكة من حهة والمدينة من جهة أخرى يزدحم بهذه القوافل وخاصة في موسم الحج . واشتهرت قرية عسفان ، كمحطة تجارية تحط بها القوافل التى تحمل البضائع إلى قرى وبوادى جدة مثل خليص والخوار والبرزة ووادى قديد وكذلك القوافل التى تحمل إنتاج هـذه القرى والبوادى إلى جدة مثل إنتاج الفحم والحطب والخضروات وغيرها . وكانت قرية هرشا لاتقل أهمية عن قرية عسفان ، حيث كانت من أكبر المحطات على الطريق الشرقي ، الذي يربط المدينة المنورة بميناء رابغ التابع لميناء جدة

وتطرق البحث إلى دور البيوت التجارية التى ظهرت في قرى وبوادى جدة ، والتى كانت عبارة عن وكلاء لتجارة جدة حيث كانت هذه البيوت تأخذ كثيرا من البضائع وتقوم ببيعها في هذه القرى والبوادى ،وتأخذ منتجاتهم من الانتاج النباتى والحيوانى وترسله إلى التجار في جدة ، وكان نظام المقايضة هو النظام السائد في هذه القرى والبوادى . وتوصل البحث إلى أن التجارة الداخلية البحرية لاتقل اهمية عن التجارة الداخلية البرية ، حيث ان تجارجدة تعاملوا مع موانىء الحجاز الإخرى مثل ميناء ينبع، رابغ.. والليث ، واتخذوا لهم وكلاء بها وأهم هذه الموانىء ميناء رابغ فكانت تروج به تجارة الرقيق التى كانت تمارس في سوق البقلية ، أما ميناء ينبع فكانت به تجارة المواد الغذائية من حبوب وتمور ،وكان يتعامل رأساً مع كثيرمن الموانىء المصرية على الجهة الغربية للبحر الاحمر .

وكذلك تناول البحث دور الهيئات المشرفة على الأسواق ، مثل شيخ التجار وشهبندر التجار والمحتسب ودورهما في تدعيم الأمن في داخل هذه الأسواق وحماية التجار الذين يزاولون هذه المهنة .

والحمد الله رب العالمين

ooo

الوثائق

رقم الوثيقة: بدون غير أرشيفية

تاريخ الوثيقة: ٢٠/٦/١٢٢٠هـ

هدف الوثيقة: توصية حسن بن أحمد بن ها دون شيخ الحضارمة باحترام أوضاع الحضارمة

مرسلة إلى والي جدة

مصدر الوثيقة: أحد تجار جدة.

دولتلو معالي [illegible] حضرة أخينا العزيز باشي [illegible] جناب داوري الأفخم دام بقاه

لا يخفى شريف علمكم أننا [illegible] تجار [illegible] المتعلقين بالحرمين فنظرا لمراحم سعادة الداوري انه ما حصل لهم

في هذه الأيام أذية من بعض أهالي [illegible] على خلاف ما جرت به عادة تعطفات سعادة الداوري عليهم لكونهم

من توابع أهالي الحرمين والتمسوا تحرير هذا لخدمتكم بالرجا في حلول أنظاركم عليهم ورفع ما يحدث

عليهم من التشويش والأذية المغايرة لما جرت به عادة تعطفات سعادة المشار إليه فبناء عليه حررنا هذا

[illegible] لحصول راحة المذكورين حسب ما [illegible] من القديم من عناية احسان الداوري

[illegible] أنظاركم عليهم [illegible] واملكم [illegible] هذا الاطلاع [illegible] عليهم [illegible]

[illegible] في ٢٠ ج سنة [illegible]

سعادتلو افندم حضرتلری

معلوم عالیلری بیورلدیغی اوزره اقطار حجازیه خدمت محافظه‌سنده بولنان صنوف عساکر شاهانه وطوبجی [illegible] وباشی بوزقلری سواری وپیاده
تبعیانلریله مرتبه حجیه واشراف کرام ومشایخ عربانه مرتبات معلومه‌لرینه مقتضی اولان اجناس وذخائرک اثمانی اصولی وجهله مالیه
خزینه جلیله‌سیله ایراد ومصرف الحقه اوزره بهر سنه غلال مصریه‌دن بالاعطا سنه بالترتیب جانب حجازه [illegible] اجناس وذخائر
اشبو التسعه [illegible] سنه‌سی مرتبه [illegible] جانب مصردن سالفلری وجهله منفق جنسلرینه اولدرمه بالترتیب [illegible] اسکله سنوله حجازه انبارلرینه
وقتیله وزماتیله ایصال وتوصیل مقدار اولنامه‌مش بن سنه جدیدة مذکوره ذخائر بوزم سنک ترتیب واولنوبله وقت وزمانیله حجازه اسکله‌لرینه
ترتیب ولنوبا بیورلسی خصوصی بودفعه دیار مصرلیقاره عرضه واخذ امارلرینه بوزنه‌لیله ذخائر مذکوره‌نک ترتیبی ازاده صحبا هر
صوانجاره حالته [illegible] ورودی وکار بولنمه وادام سنک شرف‌صدوری وکیه براوجهله سنه جدیدة مذکوره ذخائرنک وقتیه وزمانیله
قصبه شونه سنده حجازه اسکله‌لرینه ایصالی اثر علیه حالته داوریله وهربرجلرینه متوقف موادون کوریمسه وکذلک اجده التسعه ایکی سنه
مرتبه سکوبه بالاعطا سنه جانب مصردن ترتیب بیورلسه اولانه اجناس وذخائرک احتیاط رعایه وقطع [illegible] لفظلسیه برزم وللاول
قلمنمه وسنه جدیدة ذخائرنکده الکاکوره ترتیب بیورلیه حفی [illegible] اولنوبله اثر سنه نک شرفصدورینه قدر ذخائر سالفالبیانک
اول باول محللرینه ومنفق جنسلرینه ترتیب ولنوبله ملحوظ کوسترلیکی ولهذا قصبه شونه سنده حجازه اسکله‌لرینه سوقه وتسلیم خصوصنه هر
ساعت عملیه حالته [illegible] حصه [illegible] اولنوبله ایجه وافتضنه بذل مرتبه وعطف بیورملری وکذلک اجده التسعه ایکی سنه
مرتبه حجیه وحجازیه ترتیباتنده [illegible] ذخائر ورودا [illegible] اولدیغندن انلرک دخی سرلیغا [illegible] سونی [illegible] قصبه [illegible] بک هر
برلری طرفنه امرواشعار بیورلسی ایجه [illegible] بولنسه وحتی سنه مذکوره مرتبه حجیه‌سی تسلیم اولنماسنده جمع شلی ومصریانک صرف
ذخائرنی نه درجه زحمت وضرورده چکدکلری مقدارلرینک تقریر شفاهیلرینه مستباناً اولجمع ومدینه منوره‌یه نقلی [illegible] مرتبه
حجیه ولقیلیانه عسکریه‌نک ایل نقل وایصالی وقته محتاج ایدوکنده مرتبه حجیه‌نک اولجهتن سنه اواسطنده اماره حجازه اسکله‌لرینه هر
سوقه ونشرهن الزم کورینمکده اولنوبله اجرای خصوصه هر حالده امر عالیلری بیوریلی و [illegible] تمامیله [illegible] محافظه تحریر
ولسه‌نامز سعادتلو [illegible] افندم

[illegible] [illegible] الحجه

رقم الوثيقة - ١٨/٩٨ مركز الوثائق القومية بالقاهرة
ملف ٥٦ الحجاز - تاريخها ١٢٦٤/٩/١٥

هدف الوثيقة:
تدعيم الأمن والاستقرار في أسواق جدة
وحماية التجار الأجانب من أجل ممارسة
أعمالهم التجارية بحرية تامة.

سعادتلو افندم حضرتلری

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

رقم الوثيقة : ١٨/١٠٩ مركز الوثائق القومية بالقاهرة ملف ١٩

تاريخ الوثيقة : ٢/١/١٢٦٨هـ

هدف الوثيقة :-

سند به مبلغ ١١٢٠٧ ريال فرانسا للتاجر رحمه الله كابلى يطلبها من خزانة الولاية لتسديد مبالغ البن الذى اشتراه من ميناء المخا اليمنى

سعادتلو افندم حضرتلری

جده اهالیسندن محمد طویل اغانک [illegible] ذاکر موجبنجه جده قریه‌سنده [illegible] اولان اوچیک سکز یوز الملی غروش عدد [illegible]

[illegible] قریه مذکوره‌ده‌ک اشبو الملی سکز [illegible] تقسیط [illegible] محروسه قریه دیوانیه مصره [illegible] مصرده اولان وکیلی الحاج [illegible] طرفنه ویرلک اوزره

بو طرفده ایجابی اجرا ایتدیرلمه اولدیغی معلوم عالیلری بیورلدقده مبلغ مذکورک برمنوال محرر [illegible] مقبوض افندیلرینه

موما الیه طرفنه [illegible] کیفیتک [illegible] اشعار و انبا جسارتیله [illegible] افندم

الرقم ١٨/١١٢

مرسلة من والي جدة إلى السلطان باستانبول

بتاريخ ٩/١/١٢٦٨هـ

هدف الوثيقة: حول مبالغ التاجر محمد الطويل

شهبندر جدة ودفع ذلك إلى وكيله في مصر

محمد المحروقي

رقم الوثيقة : بدون غير أرشيفية

تاريخ الوثيقة : ٢٨/٤/١٢٨٨هـ

هدف الوثيقة : عقد شراكة بين علي بن عبدالله باعشن والحاج ابراهيم الجوهر في شراء مركب .

مصدر الوثيقة : ورشة بيت آل باعشن

[illegible]

رقم الوثيقة : ١٥ ملف ١٤٥ مركز الوثائق القومية بالقاهرة - مصر

مرسلة من والي جدة إلى إسماعيل باشا حاكم مصر

تاريخ الوثيقة ٢٠/٢/١٢٩١ هـ

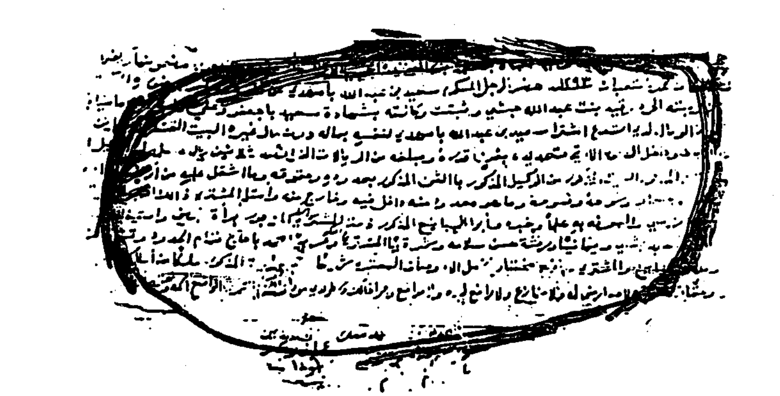
هدف الوثيقة : توضيح أسعار بعض المواد الغذائية في أسواق جدة .

الرقم : بدون

التاريخ : ١/٨/١٢٩٢هـ

هدف الوثيقة : لتوضيح العملة النقدية في الحجاز الريال الفرانسه

مصدر الوثيقة : الأستاذ / ياسر محمد علي العماري - عن طريق الإهداء.



المصادر والمراجع

أولا : الوثاق :

أ) الوثائق العثمانية غير المنشورة والمنشورة .

ب) الوثائق العربية غير المنشورة والمنشورة .

ج) الوثائق الأجنبية غير المنشورة والمنشورة .

ثانيا : المخطوطات العثمانية والعربية .

ثالثا : المقابلات الشخصية .

رابعا : الكتب .

(١) العربية .

(٢) المترجمة .

(٣) الأجنبية .

خامسا : دراسات الأبحاث :

سادسا : الجرائد والمجلات .

أ ـ الوثائق العثمانية .

أولا : وثائق غير منشورة :

١ ـ مجموعة حجج شرعية صادرة من محكمة مكة المكرمة ، والمحفوظة بمكتب إدارة وقف الشريف غالب في مكة المكرمة .

٢ ـ مجموعة من الوثائق التركية ، المحفوظة في أرشيف المركز الوطنى للوثاق والمخطوطات بدارة الملك عبد العزيز بالرياض .

٣ ـ أرشيف مجلس رئاسة الوزراء ـ استنابـول ـ مجلس مخصوص ـ من رئيس الكتاب إلى الصدر الأعظم ـ وثيقة رقم ١٣٠٥ مالية ـ لسنة ١٣ ـ تاريخ ١١ ربيع الأول ١٢٨٣هـ .

٤ ـ أرشيف مجلس رئاسة الوزراء ـ استانبـول ـ وثيقة رقم ٤٣٣٢ ـ لغة

٥ ـ مسائل مهمة ـ جدة ـ تاريخ ١٤ ذى القعدة ١٢٥٨هـ .

٦ ـ أرشيف مجلس رئاسة الوزراء ـ استانبول ـ وثيقة رقم ١١٢٩٩ ـ إدارة داخلية ـ بتاريخ ٥ ربيع أول ١٣٦٥هـ .

٧ ـ أرشيف مجلس رئاسة الوزراء ـ وثيقة رقم ٤٢٣٢ ـ إرادة داخلية ـ رسالة من الشريف محمد بن عون إلى حسيب محمد باشا (والي جدة) بتاريخ ١٦ شعبان ١٢٦٥هـ .

٨ ـ مجموعة وثائق عارفي باشا (قائمقام جدة) محفوظة في جامعة استـانبول كلية الادبيات ـ المكتبـة المركـزية رقم ت ١٠٧٢ .

ثانيا : وثائق منشورة :

وهى مجموعة وثائق متفرقة نشرت في الكتب التالية :

١ ـ تاريخ مكة لأحمد السباعى .

٢ ـ الحجاز في القرن الثامن عشر لعلي القط .

٣ ـ تاريخ مدينة جدة لعبد القدوس الأنصارى .

ب ـ أولا : الوثائق العربية غير المنشورة :

عبارة عن مجموعة خطابات كانت ترسل باللغة العربية من الـوكلاء التجـاريين في كـل من عدن وبـومباى ـ والبصرة

والسويس إلى التجار في جدة . وكذلك من تجار جدة ـ إلى وكلائهم في الموانىء المصرية وميناء ينبع وميناء القنفذة والليث ورابغ ، ومنها ما يلي :

١ ـ مجموعة الخطابات التى كانت ترسل إلى التاجر على ناصر العماري . وقد حصل الباحث على عدد ١٢٥ خطابا لدى ورثة هذا التاجر ، أثرت صفحات البحث بكثير من المعلومات المفيدة كانت ترسل اليه من الحاج عبد الله بهائى عبد القادر من بومباى بالهند ومن عبد العزيز المحمد وسليمان الذكير من العراق ومن التاجر عبد الفتاح يوسف العسكرى وشركاه بالسويس .

٢ ـ مجموعة وثائق حصل عليها الباحث خلال زيارته الميدانية لكثير من أهالى جدة أورد معظمها في صفحات البحث .

ثانيا : الوثائق العربية المنشورة وتوجد في الكتب التالية :

١ ـ تاريخ ينبع لمؤلفه عبد الكريم محمود الخطيب .

٢ ـ تاريخ خليص في الماضي والحاضر لمؤلفه : مبارك محمد المعبدى .

٣ ـ تاريخ مدينة جدة لمؤلفه عبد القدوس الأنصارى .

٤ ـ تاريخ قديد في الماضي والحاضر لمؤلفه مبارك محمد المعبدي .

ооо

الوثـائق الاجنبيـة :

1. B.F.O.
Turkey-Jeddah
Report by Consul Jago on the Trade and Commerce of Jeddah for the year 1884. TD 43739, Jeddah, February, 9, 1885.
2. No. 1102
Reference to Previous Report. Annual Series No. 807 Turkey-Jeddah. Consul Wod to the Manager of Salisbury.
3. 43738 Turkey-Jeddah.
B.F.COO Report by Consul Jago on the Trade and Commerce of Jeddah for the year 1883.
4. B.F.O. Report on the Trade of Jeddah for the year 1899-1901 by Consul Devey (No. 2926 London.
5. B.F.O. Report on the Administratilve and Economic State of the Hejaz Vilayet during the months January and April, 1903, by G.N. Devey, Consul to Rt. Hon. Sir N.R. O'Conor, at Constantinpole (195/2148/1725), London.
6. B.F.O. Memorandum on Pilgrim Traffic of the Hejaz 1093, by G.N. Devey (Confidential) (No. 195/2148/1725). London.
7. B.F.O. Report on the Economic and Administrative State of the Hejaz Vilayet, Oct. 1904 to Feb. 1905 by Consul Devey (No. 195/2198/1717) London.
8. B.F.O. Letters of British Consul and Acting Vice Consul of Jeddah to the British Charge de Affairs, at Constantinpole 1908 - Regarding Conditions in Hejaz, and Haj Report for 1910-1911 (No. 195/2376/1725). London.
9. B.F.O. Letter of the British Consulate at Jeddah to Rt. Hon. Sir Gerard Lowther, British Ambassador at Constantipole, 1912 (No. 195/2435/1-786), London.
10. B.F.O. - Report by Consul George Beyets on the Trade and Commerce of Jeddah for the year 1876, London.
11. B.F.C.O. Report by Consul George Yeyets on the Trade and Commerce of Jeddah for the Ouarter ending 31st March, 1876.

المخطوطات العثمانية :

ـ سويلمز أوغلي ، سليمان شفيق بن علي كمال باشا ، حجاز سيا حتنامه سي ، (اسطنبول ، ١٧ ربيع الأول ١٣١٠هـ ، ٢٦ أيلول ١٣٠٨هـ) .

ـ نعمان ، محمد كامل ، جزيرة العرب دائرة معلومات ، (٢٧ رمضان ١٣١٢هـ) مخطوطات مكتبة جامعة اسطنبول ، رقم ت ٤٤٣٢ .

المخطوطات العربية :

ـ الحضراوي ، أحمد بن محمد ، **الجواهر المعدة في فضائل جدة** ، الحرم رقم ٢٧ تاريخ دهلوى ، الدارة ٣٧٢) ، نسخة مصورة ح .م . وقد قام بنشر هذه المخطوطة ، الشيخ حمد الجاسر في عدة أجزاء من مجلة العرب ، بالأعداد . . . : ٧, ٨, ٩, ١٠, ١١, ١٢, ١٣, ١٤, السنة ١٣, ٢٤ عام ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م .

ـ ابن فرج ، عبد القادر بن أحمد بن محمد ، **السلاح والعدة في تاريخ جدة** الحرم رقم ٢٨ تاريخ دهلوي ، (الدارة ٥٠٢) نسخة مصورة ، قام بنشر هذا المخطوط مؤخرا الدكتور أحمد عمر الزيلعي وريكي سميث . مركز الدراسات الإسلامية والشرق الأوسط (درهام : جامعة درهام ، ١٩٨٤م) .

ثالثا : مقابلات شخصية :

لقد أجرى الباحث مقابلاته التالية خلال جولاته التى قام بها

في مدينة جدة خلال الفترة من ١٤٠٥هـ ـ ١٤٠٨هـ وكانت على النحو التالي :

الاسم	المكان	التاريخ
١ ـ محمد مبروك الماجد	من سكان حي المظلوم	١٤٠٨/٦/١٥هـ
٢ ـ عبد الرحيم نورولي	أحد تجار جدة حاليا وأصله من الهند . حي البلد	١٤٠٨/٧/١٦هـ
٣ ـ على بن جميعة	صاحب فندق الرياض له باع طويل في التجارة الشرفية ـ	١٤٠٧/١١/١٥هـ
٤ ـ محمد صالح الرويسي	الرويس ـ جدة	١٤٠٧/١٢/٢٥هـ
٥ ـ الشيخ محمد الهزازي	من اهل حارة الشام ولجده باع طويل في مجال التجارة	١٤٠٦/٧/١٣هـ
٦ ـ الشيخ حسن فقيه	حارة المظلوم	١٤٠٧/٧/١٥هـ
٧ ـ اهل بيت نصيف	سوق العلوى	١٤٠٧/٧/١٥هـ
٨ ـ نافع نفاع القريقرى	الصميدات بجدة	١٤٠٧/٧/١٥هـ
٩ ـ محمد مبارك الحرشني	وادى ابو حليفاء ضواحى جدة	١٤٠٧/٧/١٣هـ
١٠ ـ الشيخ سعيد بن زقر	بمزله الكائن بجدة	١٤٠٥/٦/٢٦هـ
١١ ـ محمد صالح المرامحي	خليص	١٤٠٥/٤/٥هـ
١٢ ـ شيلويح بن هويدي المعبدى	ابو حليفاء	١٤٠٥/٥/١٦هـ
١٣ ـ حميد بن سنيد الصبحي	حي الصفا بجدة	١٤٠٨/٧/٢هـ
١٤ ـ عطية الله بن حميدان الطيارى	حي الطليعة بخليص	١٤٠٧/٦/١٦هـ
١٥ ـ بخيت خلف المعبدى	حي الطليعة بخليص	١٤٠٧/٦/١٣هـ
١٦ ـ الاستاذ ياسر ناصر على العمرى		١٤٠٨/٨/١٥هـ
١٧ ـ بيت آل باعشن		١٤٠٨/٧/١٤هـ

المصادر والمراجع

أ ـ باللغة العربية :

ـ حسن ابو الحمايل :

مختصر تاريخ جدة ـ دار الاصفهاني ، جدة عام ١٣٩٦هـ

ـ عبد القدوس الأنصارى :

تاريخ مدينة جدة ، (جدة : مطابع الاصفهاني . ١٣٨٣هـ /١٩٦٣م)ج ١ .

ـ على بن سالم العمري :

تراجم علماء جدة من الحضارمة ، مكتبة جامعة الملك سعود .

ـ على بن حسن السليمان :

العلاقات الحجازية المصرية زمن سلاطين المماليك ، القاهرة .

الشركة المتحدة للنشر ، ١٩٧٣م .

النشاط التجارى في شبه الجزيرة العربية وأواخر العصور الوسطي ١٢٥٠هـ / ١٥١٧م ، ط ١ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠ .

ـ الدكتور فائق بكر :

العلاقات بين الدولة العثمانية و إقليم الحجاز في الفترة ما بين ١٢٩٣ ـ ١٣٣٤هـ ، القاهرة .

ـ الدكتور / مبارك محمد الحرشنى المعبدى :
ـ تاريخ خليص في الماضي والحاضر ، ط ١ ، دار العلم جدة ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .

ـ تاريخ قديد في الماضي والحاضر ط ١ ، دار العلم ، جدة ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م .

محمد لبيب البتنوني :
الرحلة الحجازية ، ط ٣ الطائف : مكتبة المعارف) .

محمد على مغربي .
ملامح الحياة الاجتماعية في الحجاز في القرن الرابع عشر للهجرة ، ط ١ ، (جدة : تهامة ، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م) .

محمد صالح بن علي باعشن :
مذكراته الخطية : جدة ، مكتبة مدار الفلاح الثانوية .

الكتب الترجمة :

أيوب صبرى باشا :
« **مرآة جزيرة العرب** » الجزء الثاني ، الطبعة الأولى القسطنطينية ١٣٠٦هـ

مجهول المؤلف :
الفوائد المعدة لنظام حكومة بندر جدة ، نشره أوزان جرشلي ، استانبول جامعة استانبول ، كلية الأدبيات قسم التاريخ .

محمد ثريا :
سجل عثمانى اسطنبول ، ١٨٩٧م .
ولاية الحجاز ، حجاز ولايتي سالنامه سي .

١٣٠١هـ الدفعة الأولى طبعة الحجاز .
١٣٠٣هـ الدفعة الثانية ، مطبعة الحجاز
١٣٠٥هـ الدفعة الثالثة ، مكة المكرمة .
رتب من قبل قائمقام والي جدة عارفي بك ١٣٠٦هـ الدفعة الرابعة ، مكة المكرمة .

الرسائل العلمية :

١ ـ زينب محمد الغانم
تجار القاهرة في القرن الثامن عشر « رسالة ماجستير غير منشورة جامعة الاسكندرية ، ١٩٨٣م .

٢ ـ ٢ ـ صابرة مؤمن جان .
جدة بين عامي ١٢٨٦هـ / ١٨٦٩م ـ ١٣٢٦هـ / ١٩٠٨م ، في ضوء المصادر المعاصرة ، رسالة ماجستير غير منشورة . جامعة الملك سعود بالرياض ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .

٣ ـ عجلان أحمد الشهري .
العلاقات التجارية بين الحجاز ومصر ١١٨٣ ـ ١٢١٦هـ / ١٧٦٩ ـ ١٨٠١م ، رسالة ماجستير غير منشورة جامعة الملك عبد العزيز بجدة ، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م .

باللغات الأجنبية :

Al-Amr. Saleh Muhammed, (Dr.)
The Hajaz under Ottoman Rule 1869-1914 Ottoman vale, The Sharif of Mecca, And the Growth of British Influence, (Riyad, 1979).
Pesce, Angelo,

Jeddah Portrait of an Arabain City.
(England : Fiacon Press, 1974)
Toledano, Ehud R,
The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1840-1890.
University Press, (Newjercy, 1982).
Sha'afi. Muhammed, S. (Dr.)
The Foreign Trade of Jeddah during teh Ottoman period 1840-1916.

خامسا الأبحاث :

أحمد علي :
مدينة جدة (جوانب من جغرافيتها الداخلية والخارجية) بحث نشر في مجلة البحوث والدراسات العربية ، عدد ٦ ، ١٩٧٥م القاهرة .

أحمد إبراهيم دياب :
العلاقة بين جدة وسواكن (التى كانت تابعة لولاية جدة) في فترة الحكم العثماني ، بحث منشور في درسات تاريخ الجزيرة العربية) جامعة الرياض .

حسين أمين :
نظرة بعض الرحالة المسلمين وبعض الرحالة الغربيين عند زيارتهم لمنطقة الحجاز ، بحث نشر في دراسات تاريخ الجزيرة العربية ، الكتاب الأول (مصادر تاريخ الجزيرة العربية ، ج ٢ ، جامعة الرياض ، ١٩٧٩م .

الدكتور صالح العمرو :
تقارير القناصل البريطانيين في جدة كمصدر لتاريخ غرب الجزيرة ، بحث نشر في درسات تاريخ الجزيرة العربية ، الكتاب

الأول ، (مصادر تاريخ الجزيرة العربية ، جـ ٢ ، جامعة الرياض ، ١٩٧٩م) .

الدكتور صلاح العقاد :

رحلة كارستن نيبور في شبه جزيرة العرب ، بحث نشر في دراسات تاريخ الجزيرة العربية ، الكتاب الأول (مصـادر تاريخ الجزيرة العربية) . ج ٢ ، جامعة الرياض ، ١٩٧٩م .

الدكتوران : فائق بكر ورمضان ، مصطفي محمد :

أهمية ثغر جدة في النصف الأول من القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) بحث نشر في سمنار البحر الأحمر - القاهرة ، جامعة عين شمس .

الدكتور محمد سعيد الشعفي :

كتاب بو كيهاردت كمصدر اقتصادى للدولة السعوديـة الأولي ، بحث نشر في درسات تاريخ الجزيرة العربية - جامعة الرياض ، الرياض .

الدكتور محمد عبد الرحمن برج :

لحجاز في العصر العثمانى ، دراسة لبعض مصادر وضعه الاقتصادى في النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، بحث قدم للمؤتمر العالمي الأول للجنة العربية للدراسات العثمانية ، تونس ١٩٨٤م .

الدكتور محمد عبد الله آل زلفه :

ميزانية ولايتي الحجاز واليمن لعام ١٢٨٣هـ / ١٨٦٦م بحث نشر ضمن ابحـاث المؤتمـر الثـاني بعنـوان الحيـاة الاقتصادية للولايات العـربية ومصـادر وثائقهـا في العهد

العثماني ، الجزء الأول والثاني جمع وتقديم دكتور عبد الجليل التميمي ، منشورات مركز الدراسات والبحوث عن الولايات العربية في العهد العثماني في : زغوان ١٩٨٦م .

الدكتورة ليلي عبد اللطيف أحمد :

أهمية بندر السويس في العصر العثماني ، بحث نشر في سمنار الدراسات العليا للتاريخ الحديث (البحر الأحمر في التاريخ والسياسة الدولية المعاصرة) القاهرة : جامعة عين شمس ، ١٩٨٠م .

سادسا : الدوريات :

أ ـ المجلات العلمية المتخصصة :

١ ـ مجلة الدارة ، عدد ١ ، سنة ٩ شوال ١٤٠٣هـ .

٢ ـ مجلة المؤرخ العربي ، عدد ١٤ ، بغداد ، ١٩٨٠م .

٣ ـ مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية ، عدد ٢ ابريل ١٩٧٥م .

٤ ـ مجلة دراسات تاريخية بجامعة دمشق ، عدد ٦ ، تشرين الأول ١٩٨١م .

ب ـ الصحف والمجلات العربية :

١ ـ صحيفة الشرق الأوسط .

عدد ١٥٨٤ ، الصادر في ١٧ / ٦ / ١٤٠٣هـ الموافق ٣١ / ٣ / ١٩٨٣م .

عدد ٢١٢٢ ، الصادر في ٢٤ / ١٢ ١٤٠٤هـ ، الموافق ١٩ / ٩ / ١٩٨٤ م

٢ ـ صحيفة المدينة المنورة بجدة ، عدد ٦٤٧٨ ، الصادر في ٦ / ٤ / ١٤٠٥هـ .

٣ ـ مجلة اقرأ عدد خاص عن جدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجرى ، صادر في ١٠ / ٦ / ١٤٠١هـ .

ooo



الأبعاد الجمالية والشعورية
في شعر الشعراء الصعاليك

الدكتور

أحمد عبد الله النعمي

الأحد ٢٥/١٠/١٤١٠ هـ

الموافق ٢٠/٥/١٩٩٠ م





● الدكتور
أحمد عبدالله سعيد النعمى

استاذ الأدب الأندلسي بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة
المؤلفات :
- موسوعة اندلسية
- مقالات نقدية
- خمسون قصة قصيرة
- روايتان
- قرية من الطبع .
العمل : ثلاثة عشرة سنة عمل كأستاذ للغة العربية بوزارة المعارف

ooo



مدخل : سئل أعرابي : ما أضر الأشياء وأقساها ؟ قال « كبد » جائعة تؤدي إلى أمْعاء ضيقة[1] .

وتلكم هي القضيّة بل المأساة في حياة أولئك الجوعى والذين تعقّدت حياتهم وتطورت حتى صاروا مضرب المثل في الشجاعة والبسـالـة وهم مَنْ أطلق عليهم هـذا المصطلـح اللغـوي والاجتماعي « الصعاليك » وعنياتنا منذ البدء يجب أن تنطلق حول هذا المفهوم اللغوي والاجتماعي لظاهرة « الصعلكة » وما يندرج تحتها من مشتقات تنتظم[1] آخر الأمر لترسم لنـا وببراعة قضية هؤلاء الخلعاء وأبعاد خروجهم عن مصطلح « العقد الجماعي الاجتماعي الجاهلي » بكل مـا يحمله من مضامين لايجب الخروج عليها أو الاستهانة بها .

ولعلنا نجد لدى فقهاء اللغـة وعلماء الأسـاليب الأدبية

(١) الاغانى لابي الفرج الاصبهانى جـ ٣

التفسير القاطع لهذا المصطلح الأشهر « الصعاليك » الذي وسم به هؤلاء الشعراء الفرسان .. فنجد منذ البدء كلمة « الصعلوك » ومادتها تدور حول ظاهرة « الفقر المدعق » ففي لسان العرب « نجد الصعلوك هو » الفقير الذي لا مال له[1] وزاد « الأزهري » « ولا اعتماد » وهي إضافة جَلت غبار الوهم عن التعريف .. ليحل لنا الأشكال كله ويلقي بنا عن عمد في خضمّ المأساة التي عاشها أولئك الرجال في مجتمع جاهلي مقلوب المفاهيم .

ومن ثمَّ نجد الكلمة « الصعلكة » كمصطلح يدور حول مفهوم واضح ألا وهو « الضمور والانجراد »[2] .

ولنا أن نتأمل الدائرة اللغوية والاجتماعية لهذا المصطلح « الصعلكة » فنجدها آخر الأمر تتجه نحو منحنىً واحد ألا وهو : التجرد من كماليات الحياة وضرورياتها .. فالتصعلك هو الفقر وتصعلكت الابل : إذا انجردت من أوبارها .. وهو مصعلك الرأس ـ بمعنى صغيرة .. والرجل يتصعلك إذا تجرد من ماله وبدا عاريًّا ضامراً أمام الناس .

ومن هنا تظهر لنا مأساة أولئك الصعاليك وسط مجتمع قبلي قائم على الباع والذراع .. فما وجد هؤلاء الذين نجري الحديث عنهم من الفرسان الصعاليك غير التجرد للغارات ولقد رسموا مشاعرهم بأشعار تقطر مرارة ونبلاً وفروسية ولا يذهب بنا

---

(١) انظر لسان العرب مادة صعلك ..

(٢) جمهرة اللغة باب ماجاء في فعلول ٣/٣٨٢ ـ والاستعانة .

الخيال فنحكم على هؤلاء الجياع بأنهم أقل كفاءة على تلقي الحياة بمصطلحاتها القاسية بل يجب أن ننظـر إلى هؤلاء الفرسان بأنهم قد انتقلوا بالتدريج من دائـرة الاستكانـة والاستسـلام إلى دائرة الثـورة المضـادة لمظـالم المجتمـع الجاهلي .. ولقد أصبحوا بالفعل قوّة يؤبه بها في مجتمع جاهلي قائم على القوة والحسب والنسب والمصطلح القبلي المنهج سلفاً تحت القاعدة الشهيرة : « أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » .

ولعلنا في « غنى » عن القاء النظرة الدونية حول آلام هؤلاء الرجال وذلك إذا القينا النظرة على حركة هؤلاء الصعاليك ضمن إطار الخيار الحربي القتالي القائم على السيف والرمح ففي خزانة الأدب : [1] مايلي :

« أن أمرء القيس غزا بني أسعد قتلة أبيه - وقد جمع جموعاً من حمير وغيرهم من ذؤبان العرب وصعـاليكها » ، ونكون فعلاً في دائرة الخطأ الفاحش لو اعتقدنا ولو للحظة بأن امرء القيس المطالب بثأر أبيه قد خرج بجمع من الضعفاء الفقراء .. ؟! بل إننا نجد أن المصطلح العملي والفعلي لهؤلاء الصعاليك قد بلغ ذروة التعقيد حتى انتقل بهؤلاء الفرسان إلى ذروة التفوق القتالي وصاروا قوة يحسب حسابها .

حقاً لقد شكل هؤلاء الصعاليك فزعاً رهيباً في المجتمـع الجاهلي ويشهد بذلك الواقع القبلي المضاد لثورة هؤلاء كما

(١) الامالى للقالى حـ٢ ص ١٢١ ١٢٣ والاغانى ٢١ / ١٢٨

يشهد بذلك فعل أولئك الفرسان الصعاليك وما امتازوا به من روعة فائقة في أساليب القتال وما أمدتهم به الطبيعة من أسلحة خصتهم بها في مقابل الظروف القاتلة التي سحقت كبرياءهم وحولتهم إلى ثورة مضادة يرهب جانبها !!

وهذا أحد فرسان المجتمع الجاهلي المعدودين ونعني به « عمرو بن معد يكرب الزبيدي » وهو من هو فروسية وبسالة ونبل قال : « لو سرت بظعينة وحدي على مياه معدّ كلها ما خفت أن أغلب عليها مالم يلقني حراها أو عبداها ،فأمّا الحران فعامر بن الطفيل وعتيبة بن الحارث بن شهاب ،وأما العبدان : أسود بنى عبس - عنترة - والسليك بن سلكة وكلهم قد لقيت فأما عامر بن الطفيل فسريع الطعن على الصوت وأما عتيبة فأول الخيل إذا أدبرت وآخرها إذا آبت ، وأما عنترة فقليل الكبوة شديد الجلب ، وأما السليك فبعيد الغارة كالليث الضاري »

ولعلنا الآن أصبحنا في بؤرة الموضوع حول هذه الفئة من الخارجين على النظام الاجتماعي والعرف القبلي الجاهلي .. فنجد دون عناء أن هؤلاء الصعاليك ليسوا هم الراضين بالحلب والصر بل هم أولئك الذين رفضوا الانصياع لعوامل الذل فانطلقوا نحو الآفاق الموحشة يحيون مواتها والكهوف المفزعة يؤنسون ضراوتها وصاحبوا الوحش والوهم والليل وتشبثوا بالمطلق الذي لا يبقى على استرخاء بل يثب من قمة إلى أخرى ومن خندق من خنادق الموت إلى الآخر في ضراوة تعجز عنها قوة

السباع متخذين من المراقب الجبلية محطات رصد للقوافل الذاهبة والآيبة ومن سرعة عدوهم شبكات صيد وفتك لاتلحق ومن صهوات الجياد مدارات مرعبة رهيبة كالاعصار الذي يجتاح الأخضر واليابس معاً .

ونحن نستطيع بحق أن نرصد وبدقة هذه الفئات من الصعاليك الفرسان التي قطعت بالفعل صلتها بقبائلها تحت ضغط عوامل رهيبة أهمها : « الخلع والتشرد والجوع والفاقة والثارات والكفر بالأوضاع الاجتماعية الجاهلية ..

فلقد آمن هؤلاء بأن القوة هي الحق .. وبامكاننا تحديد هذه الطوائف من الصعاليك على الوجه التالي :

أولاً : طائفة الفقراء المتمردين الذين فتك بهم الجوع تحت وقع قسوة النظام الاقتصادي الجاهلي الجائر ويمثل هذه الطبقة من الصعاليك « صعاليك قبيلة هذيل » وهم طائفة رهيبة لايستهان بها ولها مناطق نفوذها المرهوبة الجانب .

ثانياً : طائفة الباحثين عن الكرامة ولقمة العيش وهم من الخلعاء ويقودهم « عروة بن الورد » أو عروة الصعاليك كما أطلق عليه حيث كان يسيطر سيطرة تامة على القوافل المارة من يثرب وما حولها ويشن غاراته على منابت النخل بيثرب وما حولها وكان نقطة ارتكاز يلتف حولها الفقراء المعدمون فيغذوهم وينفق عليهم ويسحب عنهم طائلة وغائلة الجوع والفقر والضعف بجوده وسخائه ويعلمهم أساليب الفروسية والقتال ثم ينطلق بهم ضمن فلسفته الخاصة التي آلى على نفسه بها ألا

وهي عدم مصادرة أموال الموسرين الكرماء بل كان يسلط غاراته على الأغنياء البخلاء ثم يقسم ما يغنم بالعدل على رجاله وفق خارطة عمله الزمنية والمكانية وفي دقة مذهلة .. وقد كان بشهادة التاريخ سمحاً جواداً كريماً .

ثالثاً : طائفة « الأغربة » وهم أولئك الذين سرى لهم السواد من أمهاتهم الإماء فوقعوا في مشكلة لاحلّ لها حيث لم يعترف بهم الآباء بحكم أن دماءهم ليست عربية خالصة ولا تصل من النقاء لدرجة الدماء العربية ومن هؤلاء ؛

١ ـ تأبَّط شراً (١) .

٢ ـ الشنفري الأزدى (٢) .

٣ ـ السليك بن سلكة السعدي (٣) .

وعلى هذا فالجوع في الدرجة الأولى هو الدافع لخروج هذه الفئة من الصعاليك الفاعلين في الحياة والذين روعوا بحق المجتمع أيّما ترويع وهزوا بحق جدران ذلك المجتمع القبلي الجائر وذلك مادفع بالتالي إلى غمط حقوق هؤلاء وخاصة المبدعين منهم من الشعراء .. ولقد كان من حق قبائلهم أن تشيد ببطولاتهم الخارقة ولكنهم في الوقت نفسه قد خرجوا عليها وأصبحوا يشكلون بالفعل عبئاً ثقيلاً عليها ولكنهم مع ذلك لم يعدموا من يروي أشعارهم ويتغنى ببطولاتهم وخاصة تلك

(١) جمهرة أشعار العرب ص ١٧٨ .

(٢) الاصمعيات ص ٢٩ ـ ٣٠

(٣) ديوان عروة بين الورد ص ١٦٦ .

القبائل التي أجارتهم هذا ملمح وملمح آخر لايقل عن السابق له ألا وهو ذلك الرباط الانساني الذي ربط بين الصعاليك الفرسان الشعراء فأصبحوا كالرواة لاشعار بعضهم .. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى تلك القبائل التي أجارتهم روت أشعارهم وتوارثتها لأن ذلك يعزز مكانتها في مواجهة أعدائها من القبائل الأخرى وهذا سبب مؤثر يدفع بنا إلى الاطمئنان إلى ماورد إلينا من شعراء هؤلاء الفرسان .

أ ـ ولنا الآن أن نباشر صورة ذوات هؤلاء الشعراء الفرسان فهذا أحدهم وهو « السليك بن سلكة السعدي » يحدّد لنا الإطار العام الذي دفع بهؤلاء الفتيان إلى التمرد والقتال حيث أنه عانق الموت جوعاً أو كاد في أشهر الصيف الثقيل والقاتل الحرارة .. حرارة جوع وحرمان بلغ بهذا الشاعر درجة الاغماء جوعاً فيبادر إلى قيثارته الشعرية ليرسم ويعزف لنا هذا الصوت الشعري وهذه الصورة المتقنة كأشد مايكون الاتقان لحياة أولئك الصعاليك المعدمين والمحرومين من أبسط حقوق الحياة قال :

ومــــا نِلْتُهــــا حتَّى تصعلكت حُقبــــةً
وكـــدتُ لأسبـــاب المنيـــة أَعْـــرَفُ
وحتى رأيتُ الجـــوع بـــالصيف ضرني
إذا قُمْتُ تَغشـــاني ظِـــلالُ فأسدفُ (١)

---
(١) ديوان الشنفرى ص ١٣٢

ب ـ وهذا هو « الأعلم الهذلي » يرسم لنا موهبته وروعة فنه والمعاناة التي اقتحمته وزادت ضراوة إحساسه بالفقر والحرمان ألا وهو خوفه أيضاً على أطفاله من غائلة الفقر والامتهان وهذا ما رصده في قوله :

وذكــــرتُ أهـــلي بـــالعـــرا
ء وحـــاجــة الشُّعث التَّـــوالبْ
المصرمــــــين من التّــــلا
د الَّـــلا محـــين إلى الأقـارب (١)

جـ ـ ويبلغ بنا « الشنفري الأزدي » ذروة الإعجاب وهو يرسم لنا الأزمة والقضية المشتركة بين أولئك النبلاء الجياع من « لاميته » التي تبلغ مرتبة لا تلحق إلا بالنادر القليل من عيون الشعر العربي في عصور الاستشهاد حيث يقول في رسم الحالة .. المعاناة :

أُدِيْمُ مطـــال الجـــوع حتَّى أميتـــه
وأضرب عنـــه الـــذكـــر صفحاً فـأذهُل
وأستفُّ تُـــرْبَ الأرض كي لايـــرى لـــه
عـــليَّ من الطّـــول إمـــرؤٌ مُتَطـوِّلُ
ولـــولا احتنـــاب الـــذام لم يَبْقَ مَشْـــرَبُ
يُعــــاش بــــه إلَّا لــــديَّ ومــأكـــلُ

---

(١) شرح اشعار الهذليين جـ ١ ص ٦٦

ولكن نفســـــــاً حُـــــرَّةً لاتقيم بي
عـــــلى الضَّيْم إلَّا ريثمــــا أتحـــولُ
وأطوي على الخمص الحـوايا كمـا انطوَتْ
خيـــوطـــة مـــاريء تغـــار وتفتـــل
وأغـدو عـلى القـوت الـزهيـد كما غـدا
أزلُّ تهــــاداه التنـــائف المحـــلُ [١]

واللافت للنظر حول هؤلاء الصعاليك وما فعلت بهم حياتهم من المآسي والتي حولتهم بالفعل من الالتزام بالعقد الاجتماعي إلى التضاد الاجتماعي ودفعت بهم بالتالي إلى هذا المنطلق الذي لا محيد لهم عنه ألا وهو « الاغارة والنهب والسلب » [٢] .

ومن هنا يجمل بنا تحديد أهم الأسباب التي دفعت بهؤلاء الأقوياء إلى الاغارة والسلب والنهب وهي ما يلي على وجه التحديد :

أولاً : الشعور القاتل بالفقر من ناحية وبالضعة من ناحية أخرى وهذه سمة عامة عليهم .

ثانياً : تنصل قبائلهم منهم ورفضهم حتى مجرد الاعتراف بهم .

ثالثاً : شعور الحرمان والغضب معاً الذي اجتاح ذواتهم وأسكنها مرارة لاتمحى إلا بالسيف .

---

(١) ديوان الشنفرى الأزدى ص١٥٧ .
(٢) الأغانى جـ٦ ص١٢٦

رابعاً : تجريدهم من الوسـائل المشروعـة للعيش الشريف والأمثلة دالة على ذلك ومنها مايلي .

أ) ذلك الحكم الذي أصدرته قبيلة « قيس بن الحداديّة » عليه وهو أحد الفرسان المعدودين وبأنه لا يساوي عندهم « عنزاً جرباء جذماء »[1] .

ب) قوم « الشنفري الأزدي » يقتلون رجلاً في خفارة بعض الفهميين : « فرهنوهم الشنفري وأمه وأخاه وأسلموهم ولم يفدوهم »[2] .

جـ) المهانة واستلاب الكرامة وذلك عين ماحدث بين الفتاة السلامية نحو « الشنفري الأزدي » عندما تلطف معها في الخطاب فرفضت منه أن ينظر إلى أطراف قدميها أنفة وكبرياء

ومن هنا وجب علينا رسم الصورة النهائية لهؤلاء الصعاليك المنبوذين وهي كما يلي :

الصورة الأولى : وهي الطائفة التي قبلت الظلم واستسلمت له وعقدت الخناصر على الخنوع والطاعة وقبلت مصطلحات العقد الاجتماعي الجاهلي الجائر فالتزمت بقواعد « الحلب والصر » لا غير نتيجة ضعف نفسي وبدني .

الصورة الثانية : وهي الرافضة لأحكام مجتمعهم الجائرة وهي الداعية إلى أساليب الاغارة والسلب والنهب ويتزعم طائفة

---

(١) الأغانى حـ ٦ ص ١٤٨

(٢) الروض الألف حـ ٢ / ١٧٨ / ١٨١ .

منها « عروة بن الورد » فالموت عنده أهون الف مرّة من الخنوع وهذِا ما أعلنه هذا الكريم بقوله :

إذا المـرء لم يَبْعَثْ سوامـاً ولم يَرُحْ
عليــه ولم تَعْطِفْ عليــه أقــارِبُـهْ
فللمــوت خـــير للفتى من حيــاتـه
فقير أو من مولى تـدب عقاربـه [1]

وهذه الطائفة المتمردة تنتظم معها في عقد واحد سائر طوائف الصعاليك وأشهرهم صعاليك هذيل وصعاليك الأزد الذين ملكوا الشجاعة والفروسية كما تعلو صرخات القتال عندهم فهذا « تأبّط شراً » يعلنها مدوية :

وكنت إذا مـــا هممتُ اعتــــزمتُ
وأحـــر إذا قلت أن أفعـــــــــــلا

ويمتاز صعاليك هذه الفئة بالكرم والنبل معاً وليس أدلَّ على ذلك من فعل « عروة بن الورد مع الفقراء ولا أدل على ذلك أيضاً من شهادة الخليفة الأموي « عبد الملك بن مروان » لعروة بالكرم وذلك ضمن قوله : « مَنْ زعم أن حاتم الطائي أسمح الناس فقد ظلم ـ عروة بن الورد » [2] وما أجمل قول عروة :

---

(١) شرح أشعار الهذليين جـ ١ ص ٢٣٥

(٢) الأغانى جـ ١٨ ص ٢١٦ .

إني إمــرؤ عــافي إنــائي شركــة
وأنْتَ إمـرؤ عــافـي إنــائـك واحـدُ
أتهـــزأ مني أن سمنت وان تـــرى
بجسمي مَسّ الحق والحقُّ جــاهـدُ
أقسم صبحي في حبـــوم كثـــيرة
وأحسو قراحَ المـاء والماء بـارد [1]

ولنا الآن أن نمضي مع هذه الصورة والنماذج من حياة هؤلاء الصعاليك الفرسان من خلال عقدهم العملي القائم على الاغارة والسلب والنهب من خلال أعلام هؤلاء الصعاليك الفرسان :
أ ـ هاهو « الشنفري الأزدي » يعلن لزوجته بأنه خارج للبحث عن القوت في مجموعة من « فهم » تضم هؤلاء الصعاليك وهم « عامر بن الأخنس ـ وتأبط شراً ، وعمرو بن براقة ، ومرَّة بن خليف » قاصدين « العُوْص » وهم ى من بجيله وبعد انتهائهم من غارتهم المظفرة والتي انتهت بتصويره ملامح تلك الغزوة الظافرة وزمانها قبل طلوع الفجر والصورة الشعرية مليئة بالحركة والجمال قال :
خـرجْنـا فلم نَعْهَـدْ وَقلَّتْ وصـاتنـا
ثمـــانيـــة مـــا بعـــدهـــا مُتَعَتَّبُ
سراحـــين فتيـــان كـــأنَّ وجـــوهِهم
مصـابيح أو لـون من المـاء مـذهبُ

---

(١) المفضليات للفنى ص ٢٠٢ ، ص ٢٠٥ .

نمـرُّ برهـو الماء صفحـاً وقد طـوت
على العوص شعشاع من القوم محربُ
فثـاروا إلينا في السـواد فهجهجـوا
وصـوّت فينـا بـالصبـاح المتـوبَ
فشنّ عليهم هِـزّة السيف ثـابت
وصمّم فيهم بـالحسـام المسيبُ
وَظَلْتُ بفتيـان معي أتقيهُمُ
بهـن قليـلاً سـاعـةً ثم خَبَّبـوا
وقـد خـرَّ منهم راجـلان وفـارسُ
كمي صَـرَعْنَـاهُ وَخـوم مُسكَّبُ
يَشُنَّ إليـه كـل رِيْـع وقلعـة
ثمـانيـةُ والقـوم رَجْـلُ ومعنبُ
فلمَّـا رآنـا قـومنـا قيـل أفلحـوا
فقلنا اسألوا عن قائل لا يكذَبُ [1] .

وإذا كانت الصورة الشعرية المتحركة قد رسمت لنا وبروعة مذهلة هذا التكبير وتلك الملامح لرفاقه ولأدوارهم البارعة فأننا لاشك واجدون عند فارس وشاعر صعلوك آخر صورة مروعة يقدمها لنا « السليك بن سلكة السعدي » الذي قام باغتيال الراعي وسلب الرعية والصورة الشعرية هنا والشعورية مليئة

(١) ديوان الشنفري الأزدى ص ٢٠١ .

بالحركة المتمازجة التي لايقدر عليها إلّا شاعر موهوب .. هاهو يسجل مغامرته وفي نشوة لا تطاق ؟! قال :

وعــاشيــةٍ راحَتْ بطــانــاً ذَعْــرتُهــا
بِســـوط قتيــل وسطهمــا يتَسيَّفُ
كـــأنَّ عليـــه لـــون بُــرْدٍ محبّر
إذا مـــا أتـــاه صـــارم يتلهف
فبــاتَ لـــه أهــلُ خــلاء قنــاؤهم
ومـــرَّت بهم طـــير فلم يتعيفـــوا
وبـاتوا يظنـون الظنـون وصحبتي
أذا مـا علوا نشـزاً أهلوا وأوجفـوا
ومــا نِلْتُهــا حتَّى تصعلكت حُقْبَـةً
وكـــدتُ لأسبـــاب المنيـــة أعــرفُ
وحتَّى رأيت الجوع بالصيف ضرني
إذا قمتُ تغشاني ظلال فأُسْدفُ[1] .

جـ ـ وهذا المشتار عسلًا « تأبط شراً » يحاصر في الغار فلا يعدم حيلة وقد رأي المنية رأي العين فيربط الزق على بطنه وينسلُّ من الغار المحاصر كالثعبان إلى أسفل الجبل ويسعد بتلك المغامرة مع الظفر والنجاة فيبادر إلى تصويرها شعراً بقوله :

---

(١) الأغاني للإصفهاني حـ ١٨/ ١٣٤ ، ١٣٥ ٢ ديوان ص ٥٩ . تأبط شراً .

إذا المـرءُ لم يحتـلْ وقـد جـدَّ جـدَّهُ
أضـاع وقـاسىٰ أمـره وهـو مـدبـرُ
ولكنْ أخـو الحزم الـذي ليس نـازلًا
بـه الخطبُ إلا وهو للقصد مـدبـر
فـذاك قريـع الـدهـر مـادام حُـوَّل
إذا سُدَّ منه منخر جاش مِنْخَـرُ

روعة تصوير شعر الصعاليك لنـوازعهم الانسانيـة عندما يتحدثون بحب عن رفاقهم ومجموعاتهم الباسلة

وهذه هي « التائية » المفضلية الشهيرة والتي يحدثنا فيها « الشنفري عن غزوته » لبني سلامان ـ أعدائه الألداء ، على رأس مجموعة من الصعاليك وقد بدت هذه اللوحة الشعرية أشبه بعالم يموج بالجمال والواقعية حيث وصف رفاقه من الغزاة المغامرين قد عينوه رئيساً عليهم هذه الفئة التي لا يهمها الموت أبداً فلقد تساوت قضايا النصر والهزيمة معاً والحياة والموت .

ويداعب رفيقه « تأبط شراً » وعلى نحو من المرح والدعابة والظرف فهو « أمهم » التي تغذوهم وتسهر على راحتهم مخافة أن تطول الغزوة .

وهي أم لا كالأمهات فهي نمر محتجبة ولا يضمها بيت وأنما تحمل جعبة فيها ثلاثون سهماً عريضة النصال وتعدو في سرعة فائقة ـ وتحمل في يمينها سيفها الصارم قال :

وأمِّ عيـــال قــد شَهِــدْتُ تقــوتهم

إذا أطعمتهم أوتحت وأقلت

تخـافُ علينا العَيْـلَ إن هي أكثـرتْ

ونحن جيــــاعٌ ، أيُّ آل تــــألت

مصعلكــةً لا يَقْصُرُ السَّتْــرُ دونهـا

ولا تُـــــرْتَجىٰ للبيت إن لم تبيَّت

لهَـا وفْضَــةٌ فيهـا ثـلاثــون سَيْحفـاً

إذا أكنَستْ أولى العــدى اقْشَعـرَّتِ

وتـأتي العديَّ بـارزاً نصف سـاقَهـا

تَجُــوْلُ كعــير العــانــة المتلفِّت

إذا فـزعـوا طـارت بـأبيض صـارم

وراقتْ بمـــا في جفــرهــا ثم سَلَّت

حسـام كلون الملـح صـافٍ جَـدِيْـدُهُ

جُــرازٌ كــإقطــاعِ الغـديـر المنعت

تـراها كـأذنـاب الحسيـل صـوادراً

وقــد نهلتْ من الـدمـاء وعلَّتِ [1]

٢ ـ الزعيم « عروة بن الورد » أو عروة الصعاليك كما يقال له : حيث يتحدث إلى رفاقه الصعاليك حديث القائد للجند داعياً إياهم للغزو ـ والاغارة قال :

---

(١) المفضليات ص ٢٠٢ / ٢٠٥

أقيمــــوا بني لبنى صــــدور مطيكم
فـإن منـايـا القـوم خَــيْر من الهـزْل
فـــــإنكم لن تبلغـــوا كـــل همتي
ولا أربي حتى تـــروا منبت النخـلِ
فـــاني لمستـــاف البـــلاد بسُرْبـــةً
فمبلــــغ نفسي عـــذرهـــا أومطـــوِّفِ
لعـــلَّ إنطـــلاقي في البـلاد ورحلتي
وشـدّي حيـازيم المطيـة بـالـرَّحْـلِ
سيـــدفعني يـــومـاً إلى ربّ هجعـةٍ
يـدافع عنهـا بـالعقـوقِ وبـالبخـلِ
قليـــلُ تـــواليهـــا وطـــالبُ وِتْـرهـا
إذا صِحْتُ فيها بالفـوارس والرجـل
إذا مـــا هبطنـا منهـلاً في مخـــوفـةٍ
بعثنـا ربيئـاً في المـرابىء كـالجــذل
يُقَلّبُ في الأرض الفضـــاء بطـــرفـــه
وهُنَّ منـاخاتٌ ومـرجلنـا يغـلي [1]

وبقى لنا أن نذكر بالفعل رسماً جغرافيًّا قدر الامكان لحركات أولئك الصعاليك وما اتخذوه من مناطق نفوذ لهم يتحركون من خلالها .

(١) ديوان عروة ـ ص ١٠٨

أولاً : « عروة بن الورد » أو عروة الصعاليك فلقد ركز نشاطه الأساسي وغاراته على منطقة « يثرب » وما حولها من شمال شبه جزيرة العرب وهو يعلن عن ذلك ويطالب فتيانه وصعاليكه بتحقيق أمانيه فغاية همه أن يصلوا إلى « يثرب » منبت النخل على حد قوله :

فـــــإنكم لن تبلغـــوا كـــل هِمتي
ولا أربي حتى تروا منبت النخل

ونراه أيضاً يهدد « الأوس » وذلك مانراه في قوله :

فـــإلا أنَــلْ أوســـاً فـــإني حسبهـا
بمنبطح الأدغال من ذي السـلائل

وغاراته على قبيلة « مزينة » وقد اتخذ لـه ولرجـاله وادي « ماوان » بين « النقرة والربذة » منطلقاً لغاراته في منطقة « يثرب » ومع ذلك فقد كـان « عروة » يخـرج عن مناطق اختصاصه فيتجه برجاله تارة نحو « نجـد » وأخرى عـلى « تهامة » وذلك واضح من قوله :

فيـومـاً عـلى نجـد وغـارات أهلهـا
ويوماً بأرض ذات شَت وعرعـر(١)

ثانيًا : منطقة السراة وجبالها وهي مابين « مكة والطائف » وما يصاحبها إلى اليمن .

---

(١) الاغانى ص ٧ ، ٨

فقد شهدت أكبر عدد من الصعاليك ويذكر الأصمعي أنَّ بالحجاز والسراة من هؤلاء العدائين الذين يعدون على أرحلهم أكثر من ثلاثين وأنَّ بهذيل وحدها « أربعين صعلوكاً » وقد تركزت غارات هؤلاء على قبيلة بجيلة النازلة بالطائف .

ثالثاً : مناطق السراة « سراة الأزد » وديار خثعم وهذه قد كانت من اختصاص « الشنفري الأزدي ورفاقه » .

رابعاً : أما مناطق اليمن البعيدة فلقد تخصص في الاغارة عليها « السليك بن سلكة السعدي ولعله يجدر بنا الآن أن نسجل أهم الملامح الفنية لشعر الشعراء الصعاليك وهي كالتالي :

أولاً : صدق التجربة الشعورية المتمازجة مع التعبير الشعري والذي بلغ حداً من الدقة والجمال والتركيز لا نظفر بكثير منها فيما عداه من الشعر .

ثانياً : علو صوت الموسيقى الداخلية وهو يبلغ حداً عالياً من التوتر الذي يجعل إطار الصورة الشعرية في أبهى حللها حقاً ويثير في الذات الانسانية كوامن العواطف ويحركها دون انقطاع .. وقد لمحنا ذلك في مقطوعات شعراء الصعاليك .

ثالثاً : الوحدة الموضوعية والتي تجعل من القصيدة نسيجاً متفرداً لايمكن اختراقه بالفرضية أو التصور أو الاسقاط كما يقولون بل ان القصيدة مهما كان بعدها طالت أم قصرت تشكل ذاتاً واحدة ولحمة واحدة مكتملة الحلقة متناسقة الأعضاء ..

رابعاً : المفاجأة بالموضوع والفكر رأساً دون اللّف حول محور لايعني هـدف القصيدة حيث خـلا شعر هؤلاء الفـرسان الصعاليك من المقدمات الطويلة التي نعرفها في أغلب الشعر الجاهلي المعاصر وفي العصور التي تليه .

خامساً : عبق الصحراء وتلاحمها مع عبق الرجولة والقوة والفعل التي تدفع بالمشاعر إلى ذروة التلاحم وذلك واضح في « لامية » العرب وفي لامية عروة بن الورد وغيرها من القصائد .

سادساً : الصور المتكاملة التي نجدها في القصائد لهؤلاء الشعراء الكبار بحيث نرى الصور المتتالية ترسم لنا المراقب والطراد وسرعة العدو .. وكلها تعكس لنا جوانب الحياة التي يحياها أولئك الشعراء الكبار .

والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه .

ooo

أهم المصادر والمراجع

١ ـ المحاسن والمساوىء للبهيتي ص ٣٠١ .
٢ ـ جمهرة أشعار العرب ص ١١٥ .
٣ ـ خزانة الأدب حـ ، ص ٥٣٢ .
٤ ـ الأغاني حـ ٢ ص ١٢٦ .
٥ ـ الأغاني حـ ٢١ ص ١٣٤ وما بعدها .
٦ ـ الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي د . سيف خليف ص ٦٥ .
٧ ـ ديوان عروة ص ١٠٦ .
٨ ـ شرح أشعار الهذليين حـ ١ ص ٥٨ .
٩ ـ شرح المفضليات لابن الانباري ص ١٩٧ .
١٠ ـ الأغاني حـ ٢١ ص ٨ .
١١ ـ الاصمعيات ص ٣٠ .
١٢ ـ ديوان الشنفري الأزدي ص ١٠٦ .
١٣ ـ الأمالي حـ ٢ ص ١٢١ ـ ١٢٢ .
١٤ ـ الأغاني حـ ٢١ ص ١٧٥ .
١٥ ـ ديوان عروة بن الورد ص ١٠٦ .
١٦ ـ الأغاني حـ ١٣ ص ٨ .
١٧ ـ الأصمعيات ص ٣٠ .

١٨ ـ ديوان عروة بن الورد ص ٧٦ .
١٩ ـ شرح أشعار الهذليين جـ ١ ص ٥٨ .
٢٠ ـ ديوان الشنفري الأزدي ص ١٠٦ ، ١٠٧ .
٢١ ـ الأغاني جـ ٢ ص ٧٤ .
٢٢ ـ المفضليات ص ٢٠٢ ـ ٢٠٥ .
٢٣ ـ الأغاني جـ ١٣ ص ٨ .
٢٤ ـ ديوان عروة بن الورد ص ١٠٨ .

ooo

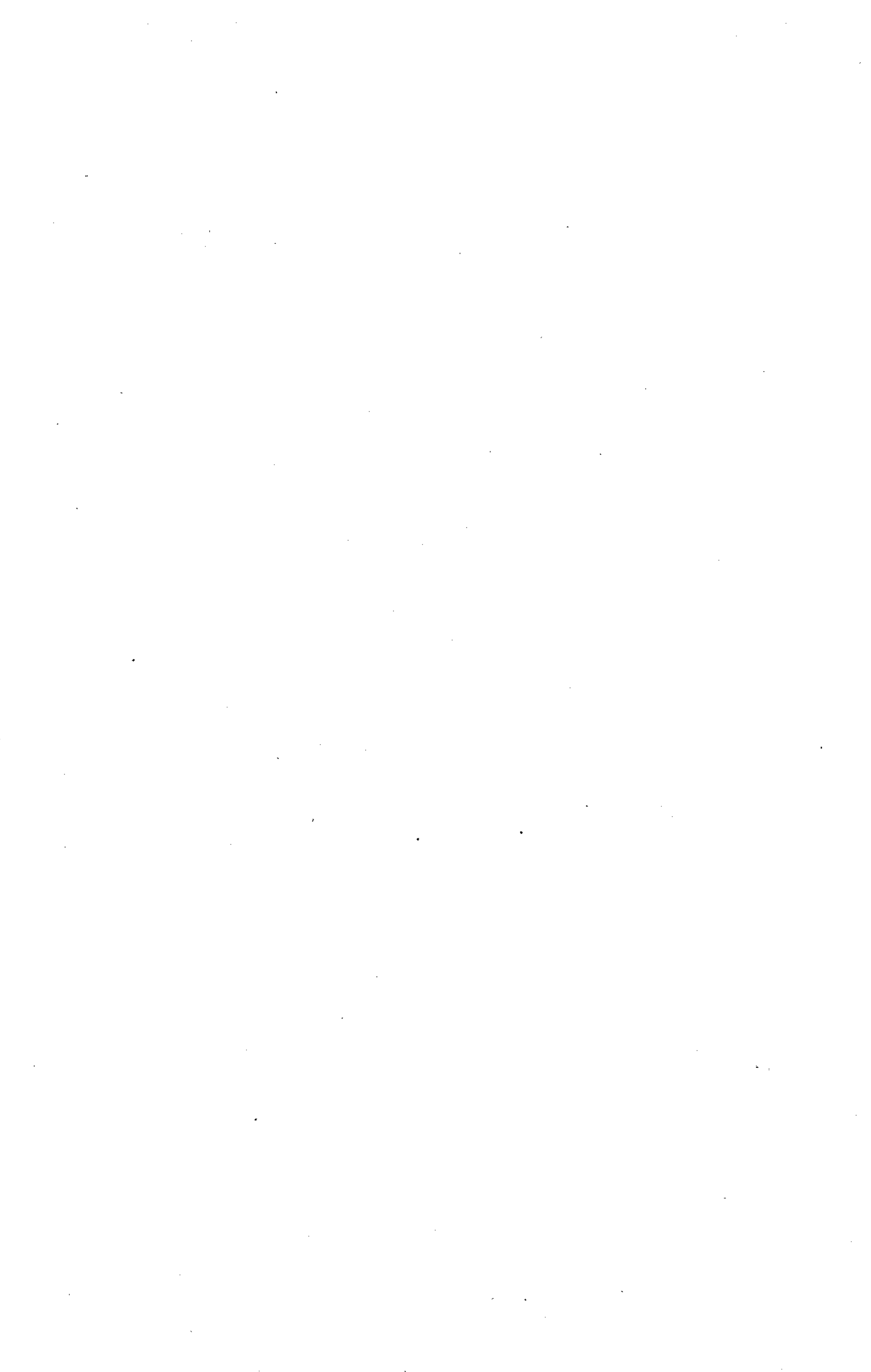
مناهج النقد عند حازم

فضيلة الدكتور

محمد الحبيب ابن الخوجة

الأحد ٣ /١١/ ١٤١٠ هـ

الموافق ٢٧/ ٥/ ١٩٩٠ م





● فضيلة الدكتور
محمد الحبيب ابن الخوجه

- محمد الحبيب بن الشاذلي بن الهادي بن الخوجة .
- ولد بتونس في ٢٤ اكتوبر ١٩٢٢م .
- تخرج فى كلية الشريعة بالجامعة الزيتونية بشهادة العالمية ١٩٤٦م .
- نال شهادة الدكتوراه في الآداب العربية من جامعة السربون ١٩٦٤م .
- مدرس بالجامعة الزيتونية ١٩٥١م .
- استاذ مساعد فأستاذ مشارك بالكلية الزيتونية .
- استاذ للشريعة والدراسات القرآنية والحديث بالكلية الزيتونية ١٩٧٩م .
- عميد الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ١٩٧٠ - ١٩٧٦م .
- مفتى الديار التونسية ١٩٧٦ م حتى ٣١ اغسطس ١٩٨٤م .
- في ١ سبتمبر ١٩٨٤م وقع تعيينه أميناً عاماً لمجمع الفقه الاسلامى بجدة .

● الهيئات العلمية التى شارك ويشارك فيها :

- عضو سابق بالمجلس الأعلى الاستشارى للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .
- عضو سابق بالمجلس الأعلى للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة .
- عضو بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ١٩٧١م .
- عضو بمجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٩٧٢م .
- عضو هيئات الاختيار في لجنة خدمة الإسلام ـ جائزة الملك فيصل الخيرية بالرياض .
- عضو بأكادمية المملكة المغربية ١٩٨٠م .
- عضو مجمع الحضارة الإسلامية آل البيت ١٩٨٢م .
- عضو اللجنة التحضرية لمجمع الفقه الإسلامى بمنظمة المؤتمر الإسلامى .
- عضو مجلس الأمناء للاكسو ١٩٨٣م .
- عضو مؤسس لبيت الحكمة بتونس ١٩٨٣م .

● الأعمال العلمية :

- فتاوى منشورة بمجلة الهداية الإسلامية بتونس وبغيرها من المجلات ..
- كتاب مواقف الإسلام ، يبحث قضايا مختلفة معاصرة من وجهة النظر الإسلامية .
- بحث عن الدعوة الإسلامية وافريقيا قدم للمؤتمر الأول للدعوة الإسلامية بالجامعة الإسلامية المدينة المنورة .

ـ المسلمون بين الشريعة والقانون ، بحث قدم للمؤتمر الأول للفقه الإسلامى بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

ـ تحقيق إفادة النصيح في رجال الجامع الصحيح لابن رشيد .

ـ تحقيق السنن الابين في السند المعنعن لابن رشيد .

ـ تحقيق الرحلة العلمية ملء العيبة ٥ أجزاء لابن رشيد « تراجم المحدثين والعلماء »

ـ تحقيق مناهج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني .

ـ قصائد ومقتطفات لحازم القرطاجني .

ـ كتاب يهود المغرب العربى : محاضرات القيت بقسم الدراسات الفلسطينية بمعهد الدراسات العربية العالمية بالقاهرة .

ـ بحوث مجمعية قدمت لمجمع اللغة العربيـة ولاتحاد المجـامع ولأكاديمية المملكة المغربية .

● قيد التحقيق :

ـ الجزء ١٥ من التمهيد لابن عبد البر .

ـ كتاب التنبيهات على المدونة لعياض .

ـ بداية المجتهد لابن رشد .

● المؤتمرات التى شارك فيها :

شارك في مؤتمرات سياسية وعلمية من أهمها .

ـ مؤتمر القمة بمكة المكرمة .

ـ مؤتمرات وزراء الخارجية بجدة وكراتشى وبنغازى .

- مؤتمر الفقه الإسلامى الأول بالرياض .
- مؤتمر الدعوة بالمدينة المنورة .
- مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة .
- مؤتمر السيرة والسنة النبوية بقطر .
- مؤتمرات مجمع اللغة العربية بالقاهرة .
- ملتقى الدراسات الإسلامية ببلغراد ثم بباريس .
- مؤتمر بيت المال الكويتى الإسلامى .
- مؤتمر الجمعيات الإسلامية بالسنغال .

ooo

○

كان مما يعجبني ويرغبني فى الشعر وأنا فى ميعة الشباب قول الزهاوي يتحدث عن رسالة الشعر ووظيفته : « الشعر ثوران الأرواح التى تهيج كالبراكين المضغوط عليها فتنفجر وتقذف بالنار والحمم على رؤوس الضاغطين عليها ، وسلاح الإنسانية المتبرمة تحارب به الإنسانية الظالمة ، وهو الموقظ للأمم من رقدتها والنافخ فيها أرواحا جديدة تطالب بحقوقها المهضومة وتدرأ عنها عادية الاستبداد ، والمثير فى الشعوب مالها من القوى الكامنة لمقاومة ذوي الأثرة ، وهو الذى يلم شعثها ويجمع شتاتها وينهض بها ويخلق من الضعف قوة ... والشعر العصري هو شعور الشاعر المتولد من فعل للمحيط كبير التأثير فى روحه فيبرزه فى صورة ألفاظ موزونة تعرب عنه فلا يكون إلا صادقا لا تشينه مبالغة ، وسهلا ليس عليه من التكلف ما يذهب بصفائه وروعته » .

ومما يشدني إلى هذا الفن إبداع الأئمة المجددين فى العصر

الحاضر حين يردونه إلى عوامل ثلاثة تهز الجوانح كما قال شوقي :

والشعر مالم يكن ذكرى وعاطفة .. أو حكمة فهو تقطيع وأوزان

ويرجعونه إلى عناصر ثلاثة هى حلو النغم ، وبراعة الجمال ، وفيض الشعور . وفى هذا يقول مطران :

الشعر تلبية القوافي والشعور بها مهيب
وبه من الإيقاع ضرب لا تحاكيه الضروب
هو أنَّة وتسيل من جرائها نفس صبيب

وقد رأيت بعد ذلك تعابير عن الشعر ومفاهيم له صدرت عن العرب وعن غير العرب قد يكون من المناسب هنا الالماع إليها .

فالشعر مرآة الحضارة ووعاء المعرفة . سجل هوميروس فى صفحاته الرائعة علوم الإغريق وفنونهم ، وتحدث فيه هوسيود عن تفسير اليونان لظواهر الطبيعة وحركة الأفلاك ومد البحار وجزرها وسلوك البشر والآلهة ، وعرض لوكرتيوس الروماني فى أقاويله الشعرية لطبائع الأشياء يجليها ويحللها . وكان الشعر ومازال فى أدب لغتنا ديوان خاصة العرب ، والمنظوم من كلامها ، والمقيد لأيامها ، والشاهد على حكامها .

وإذا كانت تلك صورته عند اليونان والرومان ، وهذه حقيقته عند العرب منذ القدم ، توارثتها عنهم القرون والأجيال فى جميع الشعوب والأمم ، مفاخرة بمختلف ضروبه : القصصي والتمثيلي والغنائي ، فلا بِدع أن نجد عزيز أباظة فى حديثه عن الشعر الغنائي بعامة وعن الشعر المسرحي بخاصة يقول عن

وعي ودراية : « ان الشعر هو ذلك النظم الذى لا يقص قصة أو يحمل معنى ، بل هو الأداة التى تعبر عن الانفعالات ، وذلك هو جوهر الشعر الغنائي ...» ثم يمضى قائلا : « هو أنسب لغة للحوار على المسرح . فللسذج من النظارة القصة ، وللمتأدبين منهج الديباجة المشرقة ، ولهواة الموسيقى الايقاع وجمال النغم ، ولذوي الحساسية المرهفة المعاني البعيدة التى لا تلبث أن تتجلى رويدا رويدا .

وبالرغم عن تغير عصرنا عن العصور قبله وتقدم العلوم وتطور التكنولوجيا وحرص الناس على النفعية فإن الرومانسيين فى زماننا لم يزدادوا بالشعر إلا كلفا ، وبه إلا تمسكا ، وبفنه إلا اعتدادا . فهو عند وردزورث «روح المعرفة الشفيفة والتعبير العاطفي المرتسم على وجه كل العلوم »، وهو لدى شيلى : «مدد الهي يمثل مركز المعرفة ومحيطها فيشمل العلم كله لأنه فى نفس الوقت جذر الفكر وبرعمه ، أصله وفرعه ». ويصدع ماتيو رونالد فى معارضة خصوم الشعر عند رده على محاضرة توماس هكسلي العلم والثقافة بقوله : «ان الشعر والبلاغة يستقبلان ويفهمان على حقيقتيهما كنقد للحياة يقدمه ذوو المذاهب المشحونة بالقوة الخارقة »..

ولانزاع كما قال نعيمة : « في كون العواطف والأفكار إذا ما استيقظت ونطقت بنفسها بعبارة جميلة التركيب موسيقية الرنة كان ما تنطق به شعرا ، وان من استيقظت عواطفه وأفكاره وتمكن من أن يلفظها بعبارة التركيب موسيقية الرنة كان شاعرا » .

ولعل هذا التعريف مقتبس من قول أبي محمد الخازن صاحب الصاحب ابن عباد :

لا يحسن الشعر مالم يسترق له :. حر الكلام وتستخدم له الفكر
أنظر تجد صورة الأشعار واحدة :. وإنما لمعان تعشق الصور

وهكذا يبرز الشعر فى مجالات الإبداع فنا رائعا . فهو قسيم الرسم والنحت والموسيقى والرقص . وكلها من التقليد وأساسها المحاكاة . ومن ثم قال سيمونيدس : « الشعر صورة ناطقة والرسم شعر صامت »، ولا يبتعد الجاحظ عن هذا التحديد حين يتعرض لهذا الموضوع فى كتاب الحيوان فيقول : « الشعر صياغه وضرب من التصوير » .

وهل أدل على هذه الخاصية من قول الجارم في تمثال سعد يخاطب النحاتين :

صوروا شخصه وخلوا المعاني	**ودعوها لريشة الشعراء**
نحن أحرى بالرسم من ألف مثا	**ل وأدرى بشيمة النبغاء**
يصعد الشعر حيث لا تصل الشمس	**ويبقى على مدى الآناء**
هو خط الجمال فى صفحة الكو	**ن فهل للجمال من قراء**

ويكثر قراء الشعر ويزداد عددهم على الدوام ، وإنك لتجد جل الناس بل كل الناس فى حاجة إلى وقفة عند أبيات شاعر خصوصا إذا عمد هذا الشاعر إلى تصوير تجربته مهديا من خلال ذلك لمن يسمعه أو يقف على أقاويله النتائج التى وصل إليها أو ألمت به والمشاعر الملتهبة التى اضطرمت بها نفسه

واكتوت بها روحه كتلك النفثات التى يرسلها الشابى فى خطابه لشعبه :

فى صباح الحياة ضمخت أكوابي	وأتـــرعتهـــ بخمـــرة نفسي
ثم قـدمتهـا إليـك فـاهـرقت	رحيقى ودسـ يـا شعب كأسي
فتـــــأملت ثم أسكت آلامي	وكفكفت من شعـــورى وحسي
ثم نضـــدت من أزاهيـر قلبي	بـــاقـــة لم يمسهـــا أى إنس
ثم قـــدمتهـــا إليـــك فمـــزقت	ورودي ودستهــــا أى دوس
ثم ألبستني من الحـــزن ثوبـــا	وبشوك الصخور توجت رأسي
هـــا أنا ذاهب إلي الغـــاب عَـلِّيّ	فى صميم بـــالغـــاب أدفن نفسي

هذه لمحة دالة من آراء كبار الفلاسفة والشعراء ، وتصورات عالية لثلة من البلغاء والأدباء ، وإلماعات دقيقة لـزمرة من الموهوبين المتفننين من أصحاب الابداع فى مختلف اللغات قديما وحديثا أردتها إطارا لهذا الموضـــوع الشريف الذى ندبتموني إلى تناوله وشرفتموني بالحديث فيه إليكم هذه الليلة .

حضرات السادة :

ان الحديث عن الشعر بالشكل الذى قدمنا ليقتضيه تمازج الثقافات ومعرفة الناس اللغات وانتشـــار الترجمـــات وكثرة الاقتباسات مع ما يوحى به من تعداد المدارس واختـــلاف المذاهب . ولو كان الأمر فى مقامنا هذا يتعلق بحاضرنا لاحتجنا إلى القيام برحلة شعرية بين عواصم الابداع الفنى فى العالم لنشاهد ما ظهر بها من أشكال وصور لا تدخل تحت الحصر ولا

يتسع الوقت لتقديمها وتحليلها . ولكننا فى هـذه المناسبـة السعيدة نريد أن نحط رحالنا عند عتبة القرن السابع لنعيش على مدى تسعة عقود فى صحبة علم من أعلام البلاغة والنقد هو أبو الحسن حازم القرطاجني « حبر البلغاء وبحر الأدباء ، ذو الاختبارات الفائقة والاختراعات الرائقة » الذى قال عنه ابن رشيد فى رحلته : « لا نعلم أحدا ممن لقيناه جمع من علم اللسان ما جمع ولا أحكم من معاقد البيان ما أحكم من منقول ومبتد ع . أما البلاغة فهو بحرها العذب والمنفرد بحمل رايتها أميرا فى الشرق والغرب . وأما حفظ لغات العرب وأشعارها وأخبارها فهو حماد روايتها وحمال أوقارها ، يجمع فى ذلك جودة التصنيف وبراعة الخط ويضرب بسهم فى العقليات ، والدراية أغلب عليه من الرواية » .

فهو بكل هذه الخصال والمزايا ، بعلمه الواسع وروايته للشعر وقدرته على النظم وطويل ممارسته له وعمق نظره وتدبره لكل ما وسعته ثقافته الشاملة الخطوة الأولى بل المنطلق العلمي والفلسفي البلاغي والنقدي فى وضع لبنات مدرسة جديدة لعلم الشعر المطلق تكون مزيجا من الأصول الفلسفية والآداب الهيلينية والتصرفات الفنية والأذواق الشعرية العربية . فقد كان حازم عالما جليلا من علماء البلاغة بصـيرا بقواعـدها وأحكامها متذوقا بدائع مناهجها وروائع طرائقها ، متعمقا فى خصائصها وأسرارها ، ولكنه كما قال شيخنا العلامة محمد الفاضل ابن عاشور « كان ينفرد عن قافلة علماء البلاغة جانحا

إلى طريق من النظر الحكمي فى موضوعهم ، ينتهى به إلى موقف تأصيل : يخرج به ما وراء البلاغة من البلاغة كما يخرج ما وراء الطبيعة من الطبيعة ، بدون أن يأوي إلى قافلة الحكماء ، إذ لا يريد أن يبقي النظريات معلقة غير مطبقة ، ولا أن يتركها مجردة مشاعة بين اللغة العربية واللغات الأخرى » . ودليل تميز هذه الشخصية المزدوجة الفريدة المعلمة البلاغية النقدية كتاب « منهاج البلاغاء وسراج الأدباء » الذى أجمع العلماء والمعاصرون لحازم والمتأخرون عنه على تقديمه والتنويه به بقدر اختلافهم حوله وافتراقهم بشأنه .

فهو كتاب بلاغة . وبهذه الحقيقة عرف فى الترجمات وفى دواوين هذا العلم عند ابن القوبع وابن رشيد والصفدي والبهاء السبكي والبدر الزركشي والجلال السيوطي وحاجي خليفة والمقري والأمير الأزهري . وهو بدون شك قد ألمع في بحوثه ومواضع نقده إلى كل ما تقدمه من عمل الفحول كعبد القاهر والزمخشري والرازي والسكاكي وإلى ما تناوله النقاد من قبله من أمثال ابن سلام وقدامة وسليمان بن وهب والخفاجي وابن المعتز وأبي هلال العسكري وابن الأثير ، وإلى ما تعرض له الجاحظ والصاحب وابن العميد والآمدي وسهل بن مالك وابن عميرة من آراء ومقولات بلاغية وتأليفية نظمية .

فقد جال جولات هؤلاء وأولئك فى كتبهم ودرس أهم القضايا التى عرضوا لها ، مع مناقشته لهم واستكمال واستدراك عليهم

حتى قال الزركشي فى معرض الحديث عن فني البيان والبديع من كتابه البرهان : « وقد صنف الناس فى ذلك تصانيف كثيرة أجمعها ما جمعه شمس الدين ابن النقيب فى مقدمة تفسيره ، وما وضعه حازم الاندلسي فى كتابه « منهاج البلغاء وسراج الأدباء » . وهوكتاب نقد يختلف اختلافا أساسيا عما سبقه من مصنفات فى هذا الغرض . ولا اعتداد برسالة ابن الهيثم التي لم نقف عليها والتي ورد ذكرها فى كتاب الطبقات لابن أبي اصيبعة باسم رسالة فى صناعة الشعر ممتزجة من اليونانى والعربى . وكل ما قيل من تأثر عبد القاهر وقدامة بالفكر الارسطى فى نقد الشعر مدفوع بأن العثور على تأثيرات لكتاب أرسطو فى فن الشعر فى البلاغة العربية قبل حازم لا يكاد يتفق لباحث . « وإنّا لنجد دليل ذلك عند حازم وفى كتابه كما نلفي الشهادة به عند قارئيه والمعرفين به . فمن يقف على كتاب المنهاج يجد تصريحا بكتب الفلاسفة أفلاطون وجالينوس وسقراط وأرسطو كما يجد نقولا عن الفارابي وابن سينا . ولعل جل اعتماد حازم فى النفاذ إلى مذاهب اليونانيين فى النقد كان علي كتاب فن الشعر للرئيس أبى على . فمنه نقل كثيرا من فقر كتاب الشعر لأرسطو ، وعليه أعتمد فى الاستدلال لما عرضه من نظريات وآراء ، وفى تأسيس الأفكار ووضع القواعد التى قام بشرحها وأمعن فى تحليلها والبناء عليها .

فلا بدع بعد ذلك أن تتحد اللغة والاستعمالات بين الأصل والفرع ، بين فن الشعر والمنهاج فتجد الألفاظ الفلسفية

المنطقية فيهما كالجواهر والعرض واللازم من كلمات غريبة قليلة الدوران مثل أطراب وأعتاب وصفوى ورجل .

ولا بدع أن يتميز قسم المعاني فى كتاب المنهاج بالحديث عن طرق اجتلاب المعانى وكيفيات التآمها وبناء بعضها على بعض وما تعتبر به أحوالها فى جميع ذلك ، وبالحديث عن الملكة الشعرية ومصادر الإيحاء وأنواع القوى المائزة والحافظة والصانعة وأحكام المحاكاة ووجوه التصرف فى التخييلات الشعرية . وهو لما عناه من جهد فى ترتيب ذلك وبيانه ، وملاحظته انفراده به عند البلاغيين قبله يقول : « وقد سلكت من التكلم فى جميع ذلك مسلكا لم يسلكه أحد قبلي من أرباب هذه الصناعة لصعوبة مرامه وتوعر سبيل التوصل إليه . هذا على أنه روح الصنعة وعمدة البلاغة ».

وبعد إحكامه الربط بين المنهجين البلاغي والفلسفي فى نقد الشعر يعتز بعمله ذلك ويكشف عن مميزات الشعر العربي التى لا توجد فى الشعر اليونانى من كثرة الحكم والأمثال والإستدلالات واختلاف ضروب الإبداع فى فنون الكلام لفظا ومعنى ، وتبحر العرب فى أصناف المعاني وحسن تصرفهم فى وضعها ووضع الألفاظ بازائها وفى إحكام مبانيها واقتراناتها لها ، ولطف إلتفاتاتهم وتتميماتهم واستطراداتهم ، وحسن مآخذهم ومنازعهم وتلاعبهم بالأقاويل المخيلة كيف شاؤوا . ولا يفوته التنبيه على ما ظفر به من أحكام ونظريات وقوانين وقواعد

لفن الشعر عند اليونان فيشكر لابن سينا جهده وينقل عنه آخر مقالته من تلخيص كتاب الشعر ويذيله بما يزيده فخرا بأن كان رائدا فى هذا العمل الجليل الذى لم يتقدمه إليه أحد من النقاد . ففى المعلم الأول من المنهج الثالث من القسم الثانى ، فى نهاية التنوير الرابع عشر وبداية الاضاءة الخامسة عشرة يورد هذه الجمل :

« هذا هو تلخيص القدر الذى وجد فى هذه البلاد من كتاب الشعر للمعلم الأول وقد بقي منه شطر صالح ، ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع فى علم الشعر المطلق ، وفى علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان كلاما شديد التحصيل والتفصيل . وأما ها هنا فلنقتصر على هذا المبلغ » أو كلام ابن سينا .

ثم يقفي على كلام ابن سينا هذا بقوله : « وفى كلامه اشارة إلى تفخيم علم الشعر وما أبدت فيه العرب من العجائب ، وإلى كثرة تفاصيل الكلام فى ألفاظه ومعانيه وأساليبه واتساع مجال القول فى ذلك . وقد ذكرت فى هذا الكتاب من تفاصيل هذه الصنعة ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو علي ابن سينا » .

وان التفاصيل الرائعة والتخييلات الدقيقة فى كتاب المنهاج وان عريت احيانا كثيرة عن التمثيل لها والاستشهاد عليها ، قد حملت أبا عبد الله بن القويع على الإشادة بها مصرحا « بأنه لما وقف على قوانين هذا الكتاب ووعاها وان كان ترك التمثيل لها صار كل ما قرأه أو نظر فيه من كلام بليغ أو بديع ، يصير كله له أمثلة لتلك القوانين » .

ورأينا شيخنا المرحوم العلامة محمد الفاضل ابن عاشور يقرر في مقدمته للمنهاج بعد أن أطال الوقوف على أقسامه ومناهجه ، ونظر في معالمه ومعارفه ومآمه ، وسبر اضاءاته وتنويراته ان حازما بتوجهه إلى العلوم الحكمية مضى يبحث عن مواقع البلاغة من طبيعة الانسان ، وعن الفرق بين الخطابة والشعر ، وما يرجع إلى ذلك من ملاءمة النفوس ومنافرتها ، ويرجع المعاني إلى متصورات أصيلة ومتصورات دخيلة ، ويتطلع إلى استخلاص ماهية البلاغة المطلقة ، معتمدا في ذلك على ارسطاطاليس ومقتديا بأبى علي ابن سينا فيما أدخله أبو علي على ذلك من آثار اجتهاده وولائد ابتداعه ليجعل موضوع نظره وبحثه وتحصيله وتأصيله البلاغة العربية خاصة لما يوجد في شعر العرب من اختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظا ومعنى » .

وهذا الاجتهاد الذى حض عليه الشيخ الرئيس ، وانتدب حازم نفسه للقيام به ليتجلى في أكمل صورة في منهاج البلغاء وسراج الأدباء حيث قامت للبلاغة العربية به سوق وأشرعت لنقد الشعر بتصنيفه أعلام . وهل العنوان الذى اختاره أبو الحسن حازم لكتابه إلا مرآة تنعكس فيها موضوعاته بما تعرض له من طرائق تأليفية ومناهج نظمية وأساليب جدية ومزحية في الأقاويل الشعرية ؟ وهل قوانينه وإشاراته وتنبيهاته وملاحظاته إلا أضواء لوامع تهدي أصحاب الفنون الأدبية وخاصة الشعراء إلى أجود الطرق وأحسنها للتوصل إلى

الاغراب والتعجيب والامتاع فى جملة فنون القول وأغراضه كلها ؟ .

وهذا اللون من النظر الشمولي للبلاغة والنقد الذى يعنى فيه الباحث بعلم الشعر المطلق كما قال ابن سينا وحازم هو ما لا نعرف أحدا ولع به قبل حازم كما قدمنا ، كما لا نعلم أحدا شاركه فيه أو تبعه فى معالجته إلا فى الزمن الأخير مثل نجيب الحداد ١٨٩٩ فى مقال له نشر فى مجلة البيان التى كان يصدرها ابراهيم اليازجي وهو بعنوان « مقابلة بين الشعر العربى والشعر الأفرنجي »

وروحي الخالدي المقدسي ١٩١٤ فى كتابه « تاريخ علم الأدب عند الافرنج والعرب » الذى صدر عن مطبعة الهلال بمصر ١٩٠٤ .

وسليمان البستاني ١٩٢٥ الذى وضع بين يدي ترجمته للإلياذة مقدمته الوافية التى استغرقت وحدها مائتي صفحة وصدرت عن نفس المطبعة وفى نفس السنة .

وقسطاكي الحمصي ١٩٤١ فى كتابه « منهل الرواد فى علم الانتقاد » الواقع فى ثلاثة أجزاء صدر منها جزآن بمصر سنة ١٩٠٧ وتبعهما الثالث بعد ثلاثين عاما بحلب .

ثم ظهر على التتابع بعد ذلك « الديوان » لعباس العقاد وابراهيم المازني ١٩٢١ وكتاب « الغربال » لميخائيل نعيمة ١٩٢٣ « وثورة الأدب » لمحمد حسين هيكل ١٩٣٣ .

وهذا كله قبل أن ينفلت القيد وتطغى على الشعر العربى فى

العصر الحاضر سمات لا تدل على تحرره فحسب بل على بعده عن مهيعه ومجانبته لخصائصه ومميزاته وتأثره بأنماط الشعر الغربي من إهمال القافية وترك الوزن بدعوى اتساع دائرة الشعر واختلاف أغراضه في زماننا عن الذى كان . فأول عمل علمي بلاغي ونقدي إذن في هذا الباب هو كتاب المنهاج للقرطاجني . وقد يكون من المهم والمفيد أن نتحدث عن أقسامه قبل التعرض لمصادره والتحليل لما عرضه به منها أو نقله في كتابه عنها .

يقع منهاج البلغاء وسراج الأدباء في أربعة أقسام :

الأول منها مفقود ولعله تناول بالبحث القول وأجزاءه والأداء وطرقه والأثر الذى يحصل للسامعين عند صدور الكلام . وفي هذا القسم الذى وقف عليه بدون شك السبكي والزركشي يبحث حازم جملة من القضايا مثل الضرائر ، وما قصر أو طال من العبارات والألفاظ ، والابتذال والغرابة ، والتشبيه وشروطه وأدواته وأشكاله وصوره ، والسجع والحكم والأمثال ، والحيطة في استعمال بعض الألفاظ ، والزيادة والقلب والالتفات والترتيب في المعاني والأغراض . وكل هذه الموضوعات عليها منه شواهد ودلائل في عروس الأفراح ، والبرهان ، والمزهر والاقتراح والاتقان . وكأن هذا القسم عام أوله علوق أشد بعلم البلاغة وفن النثر .

والأقسام الثلاثة الباقية التى امتن الله علينا بتحقيقها ونشرها ١٩٦٦ ، موضوعها « الشعر : قوانينه وأحكامه » وهى

متماثلة فى أحجامها ، متناسقة فى ترتيباتها وتفاصيلها ، يقع كل قسم منها فى أربعة أبواب وكل باب فى جملة من الفصول تنتهي بفذلكة أو فذالك . وقد تناول فيها على التوالي معاني الشعر ومبانيه وأسلوبه كما هو مبسوط فى محله .

القسم الثانى قسم المعاني . وليس القصد من هذه التسمية الإيحاء بعلم المعاني عند البلغاء لأن لهذا اللفظ اطلاقا أوسع يشمل ما ترتكز عليه الصناعتان الخطابية والشعرية ، وما يحتاج إليه فيهما من أساليب وأذواق مرجعهما علم البيان وعلم البديع . وقد تعرض فى أبوابه وفصوله إلى بيان ماهيات المعاني وأنحاء وجودها ومواقعها وجهات التصرف فيها ، دفعه إلى هذا ضعف الملكات الشعرية فى عصره وقلة حظ الشعراء من البصر بأصول هذه الصناعة . وقد صرح بذلك فى قوله : « لم يوجد فى شعراء المشرق المتأخرين منذ مائتي عام من نحا نحو الفحول ولا من ذهب مذاهبهم فى تأصيل مبادىء الكلام وأحكام وضعه وانتقاء مواده التى يجب نحته منها ، فخرجوا بذلك عن مهيع الشعر ودخلوا فى محض التكلم . هذا على كثرة المبدعين المتقدمين فى الرعيل الأول من قدمائهم والحلبة السابقة زمانا واحسانا منهم ».

عمد حازم فى هذا القسم أيضا إلى مناقشة قدامة بن جعفر تعريفه للشعر واستدرك عليه ناقلا عن ابن سينا فى أربعة عشر موضوعا نظريات أرسطو فى فن الشعر . وعن هذا الطريق وصل

ما بين النقدين العربى واليونانى . مفصلا القول فى محركات الشعر والدوافع إليه ، وفى ضبط موضوعه وبحث أشكاله ، ولم تحمله الابتكارات النقدية التى انتهى إليها على اغفال مناهج النقاد العرب بل جاراهم فيما يراه من آرائهم واستخدم مصطلحاتهم ونوه بأبي الطيب لفضل معرفته الواسعة بالبلاغة ولطول تجربته الشعرية متتبعا آثار ذلك فى صور المحاكيات التشبيهية والتخييلية ، وهو بقدر اعتداده بأنظار علماء البلاغة القادرين على إدراك خصائص مختلف التراكيب واكتشاف أسرار ألوان الصيغ التعبيرية واستشهاده بأنظار الجاحظ والآمدي وقدامة والخفاجي فى ذلك ، لا ينزع منزع المتكلمين ، لا ازراء عليهم ، ولكن لكونهم بسبب اشتغالهم بمشكلة الاعجاز فى القرآن يظنون أنهم يقدرون على القول فى هذا الفن وأنّى لهم ذلك . فهو يضعف مذاهبهم ويصرف الدارسين عنها إلى مقالات رجال البيان من علماء وأدباء وإلى صنيع الحذاق من الشعراء فى بديع تصرفاتهم ورشيق استعمالاتهم .

القسم الثالث المباني : وهو يبحث الأعاريض الشعرية . ويقوم بدراسة عميقة ومتميزة للأوزان متعرضا لعامة القوانين البلاغية التى لها ارتباط وعلاقة بالشكل من لفظ وتركيب وبحر وقافية وسائر ما يتقوم به فن النظم .

فبعد الحديث عن الفطرة والموهبة والطبع والملكة الشعرية يقارن حازم بين منازل الشعراء بحسب قواهم الفكرية واهتداءاتهم الخاطرية التي تميز بينهم ، وينتهي من ذلك إلى

تحليل وبيان جملة من الملاحظات النقدية يقسم على أساسها الشعراء إلى مراتب ثلاث عليا ووسطى ودنيا . وهكذا يقف عند مجموعة من الفحول ، يشيد بخصائصهم الإبداعية ، كل فى المجال الذى برز فيه ، ويتبع ذلك بتفصيل القول فى الأوصاف والتواريخ والتشبيهات والحكم ، مع بيان الجهات التي يقتبس منها كل واحد من هذه الأغراض ، والتوجيه إلى الطرق التي تم بها تحسين هيآت العبارات والتأنق في اختيار موادها وإجادة وضعها ورصفها . فإذا انتقل إلى الأوزان والأعاريض والقوافي فى الشعر العربي ، حدد البيت والجزء والرجل أو المقطع وذكر الأسباب والأوتاد وقسم الأوزان العربية إلى بسيطة ومركبة وبين آراء الخليل ، ولم يقف عند ما وضعه من بحور . وقبل المولد والمستحدث منها مثل الدبيتي وأظهر إعجابه به وقال لا بأس بالعمل عليه فإنه مستطرف ووضعه متناسب . ثم قام بدراسة تحليلية للأوزان وذكر قلة استعمال العرب للمقتضب والمجتث ، وشك فى وضعها للخبب ، وسكت عن المتدارك ، وأنكر المضارع . وقفى ذلك بضبط مقادير تناسب الأوزان وما يحصل فيها من التغايير أو يمتنع من ذلك ، وقسمها إلى مجاميع منها المتناسب التام التناسب متركب التناسب متقابله متضاعفه كالطويل والبسيط ، ومنها السبط ومنها الجعد ، ومنها اللين ومنها الشديد ، ومنها وسط بين هذين وبين ذينك وهى الأحسن والأجود . وإلى جانب هذه الدراسة العروضية التحليلية استعرض حازم الأوزان مجموعة إثر مجموعة وبحرا إثر بحر

وبيَّن أنها تتقسمها الأغراض والمعاني بحسب ما يحصل فيها من التجانس ، وبحسب ما تقتضيه طبيعة الإيحاء الشعري . فالأوزان ليست على سواء فى جواز التصرف فيها وظهور الافتنان بها . فأعلاها درجة الطويل والبسيط ويتلوهما الوافر والكامل . ومجال الشاعر فى الكامل أفسح منه فى غيره ، ويتلو هذه الأوزان الخفيف عند البعض . أما المديد والرمل ففيهما لين وضعف ، والكلام فى غيرهما أقوى . ثم يتبع هذه الأوزان بذكر خصائص كل من المنسرح والسريع والرجز والمتقارب والهزج والمجتث والمقتضب والمضارع . ويشير إثر ذلك إلى طرق تأصيل القوافى وبناء ما قبلها عليها وبنائها على ما قبلها ، ويذكر مذاهب الشعراء فى بناء أشعارها على أساس مراعاة مقاطع الأبيات أو أجزائها الأخيرة . ثم يتلو ذلك فى القسم الثالث المخصص بالحديث عن المباني ذكر التصريح ووجوهه ومذهب المتقدمين فيه وما يتأكد الأخذ به من أحكام فى المطالع والمقاطع .

ومن ثم يتعرض إلى ما ينبغي أن يعتمده الشاعر من أحكام فى كل مرحلة من مراحل بناء القصيد فيتعرض للتسويم ولحظ المتنبي منه ، وللتحجيل ومهارة زهير فيه ، وإلى بيان أحكام مباني القصائد وتحسين هيآتها فيذكر مذهب الإبداع فى الاستهلال ، وانحاء التخلصات فى النظم ، وطرق الاستطراد ، والفرق بين الشاعرين المقصد والمقطع .

القسم الرابع : الاسلوب . قصره على الحديث عن الطرق الشعرية ومآخذ الشعراء . فقسم الشعر إلى جدي وهزلي وركز

نظرياته فى معالجتهما على قواعد وأصول بلاغية وفنية ، واستشهد بسقراط فى المفاضلة بين هذين اللونين من الشعر . وتعرض إلى ضروب الإمداد الشعري مرة بملاحظة المحيط أو البيئة التي يعيشها الشاعر وأخرى بإرجاع ذلك إلى تجربته الشخصية . وفي هذا المقام نوه بشعراء العربية وخاصة بجماعة من بينهم نبغوا فى هذه الصناعة وبلغوا قمة السمو والابداع فيها . وأوغل بعد ذلك في بحث الأساليب الشعرية بأنواعها مشيرا إلى خصائصها متحدثا عن وجوه استعمالها بحسب الأغراض المختصة بها والمنسجمة معها . وهو بعد ذكر مذاهب الشعراء ومآخذهم فى النظم ، وتنبيهه على بعض الاستعمالات الفريدة التى اختص بها بعضهم يتعرض إلى وظيفة نقد الشعر ويروي آراء المعاصرين له فى ذلك . ثم يبحث قضية المفاضلة بين الشعراء . ويبلغ حازم بهذا نهاية القول فى منهاجه مشيرا إلى صعوبة هذا المرام ومعتذرا عما يكون قد حصل منه من تقصير قائلا : « قد تكلمنا فى هذه الصناعة الشعرية فى جملة مقنعة وبقيت أشياء لا يمكن تتبعها لكثرة تشعبها وتعذر استقصائها »

وهكذا فى الأقسام الثلاثة الباقية من الكتاب يتعرض القرطاجني بطريقته المزدوجة البلاغية الفلسفية إلى الحديث عن معاني الشعر ومبانيه وأسلوبه ، مرصعا دراسته وتحليله لمختلف قضاياه بوقفات نقدية تأملية فى كثير من الأبيات الشعريه المعروفة المنسوبة وغيرها من الفرائد التى لم نتمكن

من نسبتها ، ومذيلا هذه البحوث الوافية وروضتها الأنف بالحديث عن النقد والمقارنات الشعرية .

هذا عرض مقتضب لما احتوى عليه المنهاج قد يكمله وقد يساعد على تصور دقائق ما تضمنه الكتاب إبراز أهم مصادر حازم فيه وذكر القضايا المشتركة التي تناولها لنعلم على وجه التحديد نقله وافهامه لها ومدى اعتماده على ما جلبه من كلام السابقين بالاكتفاء أو الإضافة أو التغيير .

كان حازم كما عرفنا من ترجمته واستفدنا من مخالطته إماما من أئمة البلاغة ، بارعا فى فنون القول ، مدركا لأسرار البيان ، متصرفا أكمل تصرف فى تقويم النظم وتتبع ضروبه وألوانه ، تحضره ذهنيا عند تأليفه لكتاب المنهاج كل قوانين البلاغة ومختلف صور التفنن فى بناء الأقاويل الشعرية . وقد انتهى إليه ذلك كله كما قدمنا من روايته الواسعة للشعر ، وبصره الدقيق بوجوه الكلام وأخذه بما التزم به الحذاق والمتقدمون زمانا واحسانا من منازع قولية ، وبما نص عليه اللغويون والنحاة والبلاغيون والعروضيون من أصول وقواعد . وإنك لتجد أثر ذلك فى كل جملة تقرأها من كتابه وفى كل فصل يعقده فى منهاجه .

وهو عندما يتحدث عن فن الشعر بخاصة يؤكد أن تعاطي هذا الفن يستوجب مع الملكة والطبع علما ومعرفة بوجوه التصرف فى النظم . فليس الشعر عنده عبارة عن أي لفظ اتفق كيف اتفق نظمه ، وتضمينه أي غرض اتفق على أي صفة كانت

من غير اعتبار قانون ولا رسم موضوع ، كمان أن المعتبر فى صناعة النظم ليس إجراء الكلام على الوزن والنفاذ به إلى قافية . فإن من وقفت تجربته الشعرية عند هذا الحد لا يمكن له أبدا أن يسمو إلى درجات المحسنين ولا أن يبلغ مجالات الحذاق والمبدعين ، ولكنه لا يزيد بما يصنعه من ذلك على أن يبدي عن عواره ويعرب عن قبيح مذهبه فى الكلام وسوء اختياره . ومن أجل ذلك كانت العرب لا تستغني في قولها الشعر الذي هو بالحقيقة شعر ونظمها القصائد التي كانت تسميها اسماء الدهور عن التعليم والإرشاد إلى كيفيات المباني التي يجب أن يوضع عليها الكلام ، والتعريف بأنحاء التصرف المستحسن في جميع ذلك ، والتنبيه على الجهات التى منها يداخل الخلل المعاني ويقع الفساد في تأليف المقطعات والقصائد .

ويمضي حازم في خطته ملقنا قواعد البلاغة ، ومنبها إلى أصول فن الشعر كل معاصريه ومن بعدهم مذكرا أنه يشير إلى أنحاء النظر في جميع ذلك بإضاءات وتنويرات من إيراد الآراء البلاغية يرفعها فى معلم معلم ومعرف معرف وينبه على ما يتأكد التنبيه عليه من ذلك بقول موجز . وإنك لتلمس في ثنايا كتابه أثر ذلك

ونحن نكتفي هنا بالإلماع إلى طبيعة عمله وعمق مباحثه ودقة تحليلاته وجودة مناقشاته باستجلاب أمثلة جمعناها لهذا الغرض من المنهاج تكون شواهد لما ذكرنا وتفصيلا لما أجملنا .

ففي القسم الثاني من الكتاب وفي المنهج الثاني منه يتعرض حازم لمواقع المعاني في النفوس ولفني المطابقة والمقابلة فيشير فى الأول إلى أن الأغراض المألوفة فى الشعر منها ما هو أصيل ومنها ما هودخيل . فالأول هو المعاني الجمهورية التي تصلح أن تكون أولى وثانية متبوعة وتابعة ، وهى التي لها حسن موقع من نفوس الجمهور ، والثاني هو الذي لا يؤلف منه كلام عال فى البلاغة أصلا كالذى نبه عليه أرباب الصناعة وأئمتها البصراء بها كأبي الفرج قدامة وابن سنان الخفاجي حيث نص جميعهم على قبح إيراد المعاني العلمية والصناعية والعبارات المصطلح عليها في جميع ذلك ، ونهوا عن إيرادها فى الشعر . وقد زاد حازم هذا الرأي الذي أجمله في هذا المحل بيانا وتفصيلا في القسم الثاني من كتابه فى المنهج الرابع منه بالمعرف الثانى عشر حيث أورد أبياتا منتقدة لطائفة من الشعراء .

وقد ذيل حازم ما أورده من أمثلة فى هذا الباب بقوله : « وقد أوردنا هذه الأمثلة على غير ما أوردها غيرنا . فكل ما انتسب إلى صناعة من الصنائع انتساب ما ذكر من حيث هو معنى راجع إليها أو عبارة مستعملة فيها ، فليس يحسن استعماله فى الشعر ، إذ الواجب أن يقتصر بالأشياء على ما هي خاصة به ، وألا يُخلط فن بفن بل يستعمل فى كل صناعة ما يخصها ويليق بها ، ولا يشاب بها ماليس منها .

أما حديثه على المطابقة فإنه يقول فيه « ان هذا اللفظ مشتق إما من قولك هذا لهذا طبق أي مقدار لا يزيد عليه ولا ينقص »

قال الخليل : « يقال طابقت بين شيئين إذا جمعتهما على حد واحد وألصقتهما ، وإما من قولك طابق الفرس إذا وقعت رجلاه فى موضع يديه » وقد استعمله فى الاصطلاح البلاغى بإزاء وضع أحد المعنيين المتضادين أو المتخالفين من الآخر وضعا متلائما . ونقل عن قدامة أنه يخالف في هذه التسمية بجعله المطابقة لمعنى تماثل المادة فى لفظين متغايري المعنى ، ويسمي تضاد المعنيين تكافؤا وبعد تنبيهه على مفارقته لأبى الفرج يقول : ولا تشاح فى الاصطلاح .

وأما كلامه عن أنوا ع المقابلات وتشعبها . فقد أورد من ذلك ما تحاذت فيه عبارتا المعنيين المتقابلين في طرفي الكلام في الرتبة وقال بأنه أحسن . ونقل عن قدامة أنه أنشد فيما تحاذت فيه العبارة قول بعضهم :

فيا عجبا كيف اتفقنا فناصح   وفيٌّ ومطويّ على الغش غادر

كما نقل عنه فيما لم تتحاذ فيه عبارتا المعنيين المتقابلين قول الطرماح :

أسرناهم وأنعمنا عليه   وسقينا دماءهم الترابا
فما صبروا لضرب عند حرب   ولا أدوا لحسن يد ثوابا

وفي المنهج الثالث من قسم المعاني بالمعرف الثاني حيث يتحدث عن ماهية الشعر وحقيقته يورد كلاما للجاحظ يدل على

صحة المعاني وسلامتها من الاستحالة بسبب فساد التقابل .
وهو كلام أعاد ذكره مع تحليله وشرحه في المنهج الرابع من القسم نفسه في المعلم الثالث قال : قال أبو عثمان « ان الناس يغلطون على العرب ويزعمون انهم يمدحون بالشيء الذى يهجون به وهذا باطل . ليس شيء إلا وله وجهان وطريقان . فإذا مدحوا ذكروا أحسن الوجهين ، وإذا ذموا ذكروا أقبحهما ».

وقد استشهد حازم لصحة هذا الكلام بقول الخفاجي : « انهم على ذلك يتصرف قولهم . فإن أبا تمام لما وصف يوم الفراق بالطول فقال :

يوم الفراق لقد خلقت طويلا　　لم تبق لي جلدا ولا معقولا

علل طوله بما لقي فيه من الوجد لرحيل أحبابه عنه
وأبو عبادة البحتري لما وصفه بالقصر فقال :

ولقد تأملت الفراق فلم أجد　　يوم الفراق على امرىء بطويل
قصرت مسافته على متزود　　منه لدهر صبابة وعويل

علل قصره بأنه اجتمع فيه بمن يحبه للوداع وتزود منه لأيام البعد . فهما وان خالف كلاهما صاحبه فقد ذكرا لما ذهبا إليه وجوها يصح عليه الكلام ».

ومن أمثلة ذلك إيهام بعض الألفاظ كالأعجم التناقض في قول زياد أو ابن هرمة يصف كلبه :

تراه إذا ما أبصر الضيف مقبلا　　يكلمه من حبه وهو أعجم

قال قوامة : « تناقض من حيث أوجب الكلام للكلب ثم أعدمه إياه بقوله وهو أعجم » .

وتأول الخفاجي ذلك فقال : ليس الأعجم كالأخرس وإنما هو الذي يتكلم بعجمة فلا تناقض ، وحمل حازم كلمة أعجم على الأخرس وجعل كلامه ما يفهم من اشارته وحركاته وشمائله حيث يقصد بذلك افهام مافي نفسه ونوه بتأويله لهذا البيت مستشهدا على ذلك بقول ابن دراج الذى أبدع فيه ايما ابداع حين وصف عند وداع امرأته ما ظهر من الشجن في الحاظ بنيه :

عيي بمرجوع الخطاب ولحظه بموقع أهواء النفوس خبير

وأورد القرطاجني عقب ذلك بيتين لأبي نواس يظهر في أوصافها تناقض وهي قوله :

كأن بقايا ما عفا من حبابها تفاريق شيب في سواد عذار
ترددت به ثم انفرى عن اديمها تفرى ليل عن بياض نهار

وذلك حيث جاء وصف كل واحد من الحباب والخمر بكونه أبيض أسود وهو مستحيل . فاعترض قدامة على هذه الأوصاف المتعاقبة الموجبة للتناقض . وتأول حازم البيتين بوجوه من التأويل لا يكون معها فيهما تناقض .

وكأنه لم يفصل القول في هذا تفصيلا إلا لحمل كلام المبدعين من الشعراء على وجه من الصحة لأن اللغة لغتهم والبيان

خاصتهم وميزتهم وضروب التفنن تؤخذ عنهم ، فمقالاتهم حجة على غيرهم فيما أرادوا ونزعوا إليه من ضروب التصرف وليس قول الغير حجة عليهم . وليتأيد فيما ذهب إليه ينقل كلام الخليل ابن أحمد :

«الشعراء أمراء الكلام يصرفونه انى شاءوا ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من اطلاق المعنى وتقييده ، ومن تصريف اللفظ وتعقيده ومد المقصور وقصر الممدود ، والجمع بين لغاته ، والتفريق بين صفاته ، واستخراج ما كلت الألسن عن وصفه ونعته ، والأذهان عن فهمه وإيضاحه . فيقربون البعيد ويبعدون القريب ، ويحتج بهم ولا يحتج عليهم ، ويصورون الباطل في صورة الحق ، والحق في صورة الباطل ».

ثم يردفه بقوله : «وليس ينبغي أن يعترض عليهم في أقاويلهم إلا من تزاحم رتبته في حسن تأليف الكلام وإبداع النظام رتبتهم . فإنما يكون مقدار فضل التأليف على قدر فضل الطبع والمعرفة بالكلام» .

وفي المعرف الرابع الموالي من هذا الباب الدال على طرق المعرفة بما يوضع من المعاني وضع غيره من حيث تكون واجبة أو ممكنة أو ممتنعة ، وما لا يجوز أن يوضع وضع غيره من ذلك نجده يصرح «بأنه لا يجوز وضع شيء من الواجبات أو الممكنات وضع المستحيل ، ولا أن يوضع المستحيل وضع شيء من ذلك في موطن جدّ ولا في موطن هزل ولا في حال اعتدال ولا تحرج» ويشير هنا إلى موقف الخفاجي من ذلك وإلى اغفاله التفرقة بين الأقاويل

التي ترد على الأنحاء المتقدمة من جهة ما تقع فيه من المواطن والأحوال وبين ما يسوغ من ذلك في حال دون حال وموطن دون آخر . وهكذا أجاز صاحب سر الفصاحة «وضع الممتنع وضع الجائز إذا كان في ذلك ضرب من الغلو والمبالغة ، وهو كما قال . ومنع أن يوضع الجائز وضع الممتنع على كل حال ، لأنه لا علة لجوازه وهو ضد ما يحمد من الغلو والمبالغة في الشعر» .

ورد حازم على هذا الوجه الأخير بقوله : «والصحيح أن ذلك يقع حيث تقصد المبالغة ، وربما وضع الجائز أيضا وضع الممتنع حيث تقل دواعي الإمكان في جوازه ويكون القصد بذلك ضربا من المبالغة» .

ونساير حازما في وقفاته وتأملاته في الباب نفسه فنجده في المعلم الخامس حين يتحدث عن وجوه التدافع بين بعض المعانى وبعض ، يمعن في إنكار أن تكون للعبارة دلالة على أمر مكروه خارج عما جيء بها للدلالة عليه ، ويمثل لهذا بما نقله من قول الصاحب في مدح عضد الدولة :

ضممت على أبناء تغلب تاءها فتغلب ماكر الجديدان تغلب

قائلا : «ومما أكد القبح في هذه اللفظة التي هي تغلب وقوعها قافية فإنها مقطع الكلام وموضع تخلي السامع وتفرغه لتفقد ما مر على سمعه مما وقع فيها ... ولو وردت اللفظة أثناء البيت لكان الأمر فيها أسهل» .

وفي تأصيل المعاني التي ترد في المدح والذم في المعرف الثامن يعتمد حازم كلام قدامة في تحديد الخصال الموجبة للمدح ويجعلها أربعة على ما بيّنه أبو الفرج وهي : العقل والعفة والعدل والشجاعة ، منشدا في ذلك الصورة الرائعة المتكاملة في شعر زهير وهي قوله :

أخي ثقة لا تتلف الخمر ماله ولكنه قد يتلف المال نائله
تراه إذا ما جئته متهللا كأنك تعطيه الذي أنت سائله
ومن مثل حصن في الحروب ومثله لإنكار ضيم أو لخصم يحاوله

ولا يعتد بما يقع من المدح بالحسن والجمال والذم بالقبح والدمامة لأنها عنده كما ينقل ذلك عن قدامة أيضا ليست بمدح على الحقيقة وذم على الصحة . ولا ينسى في هذا المقام إيراد كلام الآمدي والخفاجي في اعتراضهما على أبى جعفر . ويختم تحليله وبيانه ومقارنته بين الآراء بقوله : « فقد تبين ان رأي من رأى أن المدح بما ليس للإنسان فيه تصرف ولا له قدرة على تغييره عما هو عليه مما هو خارج عن الفضائل الأربع موافق لما حكي عن العرب في ذلك . وإنما يمدح بما هو خارج عن الفضائل الأربع إذا كان مما شأنه أن توجد الفضائل أبدا بوجوده فتورد كالادلة على ذلك» .

ثم عند بحث ما يعرض في الأقاويل الشعرية من غموض واشتكال في المعانى والاشارة إلى وجوه من التخريج تزيل عنها ذلك يقف بنا عند قول قطريّ بن الفجاءة :

لا يركنن أحد إلى الإحجام يوم الوغى متخوفا لحمام
فلقد أراني للرماح دريئة من عن يميني مرة وأمامي
حتى خضبت بما تحدر من دمي أكناف سرجي أو عنان لجامي
ثم انصرفت وقد أصبت ولم أصب جذع البصيرة قارح الأقدام

ويقول : لقد حمل قوم البيت الأخير على القلب . وقالوا : يريد الشاعر قارح البصيرة جذع الأقدام ، واختار صاحب المنهاج غير ذلك قائلا : «والأحسن في هذا البيت حمله على غير القلب» . وذلك بتأويل انه جعل البصيرة جذعة لان الجذع هو الذي على أول سنة الأخذ في الاستحكام ، وجعل الأقدام قارحا لأنه كان من سجيته ثابتا قبل البصيرة . ونقل هنا تأويلا ثانيا حكاه ابن سنان الخفاجي عن ابي العلاء صاعد بن عيسى الكاتب قال فيه : « ما المانع أن يكون مقصوده لم أصب أي لم ألف على هذه الحال بل وجدت على خلافها جذع الاقدام قارح البصيرة ويكون الكلام غير مقلوب » وزكى ابن خفاجة هذا التأويل وقال بوجوب تقبله واتباع أبي العلاء فيه ، وثنى على ذلك حازم باعتماد التأويل في البيت لأن في حمل الكلام على القلب عند امكان حمله على الاستقامة تعسفا شديدا .

وفي مكان آخر من هذا الفصل يروي لنا من صور اشتكال المعاني وغموضها ما أنشده الأصمعي أصحابه يوما :

لم ينالوا مثل الذي نلت منهم وسواء ما نلت منهم ونالوا

ثم قال لهم : «كيف أوجب في آخر البيت ما نفى في أوله ؟» .
وهذا الضرب من الغموض مما ينبغي أن يتحاشى منه .
والحق أن أول الصدر «لم ينالوا» ليس حرفا يتبعه فعل ولكنه اسم لمياء منادى مرخم متبوع بفعل نالوا الواقع اخبارا . وقد عقب حازم على هذه الصورة من الاشتكال وأمثالها بأنه « يجب التحفظ في الكلام المقصود به البيان من نحو وقوع تلك الحروف التي يسبق الوهم إلى أنها مستندة إلى غير الحيز الذي اسندت إليه فإن ذلك مستهلك للمعاني وحاجب للأفكار عن حقائق مقصود الكلام» .

وفي القسم الثالث وهو قسم المباني في المنهج الثانى الذي يتعرض فيه حازم القرطاجني إلى أعاريض الشعر وأوزانه يذكر في المعرف الثاني منه ضروب التركيبات في أوزان الشعر العربي جاعلا أجزاء البيت متألفة من أسباب وأوتاد متنوعة بحسب المتحركات والسواكن فيها . فالأسباب ثلاثة ، خفيف وهو ما تكون من توالي متحرك وساكن مثل قد ، وثقيل وهو ما توالى فيه متحركان مثل لك ، ومتوال وهو ما تبع فيه المتحرك ساكنان مثل حال بسكون اللام والأوتاد ثلاثة ، وتد مجموع وهو ماتوالى فيه متحركان فساكن مثل : لقد ، ووتد مفروق وهو ما توسط فيه ساكن متحركين مثل كيف ، ووتد مضاعف وهو ما تتابع فيه متحركان فساكنان مثل مقال بسكون اللام وفرق الخليل بن أحمد بين السواكن الضرورية فجعلها أوتادا وغير الضرورية فجعلها أسبابا وسمى كل حركة وساكن مقترن بها لا يعتمد عليه

في أكثر المواضع سببا ، فإذا اعتمد على ساكن بعد متحركين أو بينهما سمي مجموع ذلك وتدا ، وحازم هنا كما تقدم في ضبط كلمة الطباق أو المطابقة يعلل استعماله الخاص به ويناقش مقالة الخليل ويختم ملاحظاته هذه معتدا برأيه قائلا : « ولا تشاح في الألفاظ كما أنه لا حرج على من عدل عما تقتضيه تلك الأسامي في المسميات إذا أراد الافصاح عن جهات مشابهاتها لما نقلت اليها منه التسمية والتمثيل صحيح في ذلك » .

وبعد فصلين من هذا الموضع في المعرف الرابع الذي يبحث فيه حازم بناء الأشعار على أوفق الأوزان يذكر من البحور المديد قائلا : « فأما المديد والرمل ففيهما لين وضعف وقلما وقع كلام فيهما قوي إلا للعرب ، وكلامهم مع ذلك في غيرهما أقوى» ، وقد نبه على هذا في المديد أبو الفضل بن العميد .

وعندما نصل في قراءتنا للمنهاج إلى القسم الرابع ، إلى المعرف الثاني من المنهج الرابع نجد مؤلفنا يعرف بالمآخذ اللطيفة في المنازع التي بما خفي الوجه الذي لأجله حسن الكلام بها فيعلل ما يرد من هذا القبيل بأنك لو حاولت تغيير العبارة عن وضعها والاثلاج إليها من غير المهيع الذي منه أثلج واضعها لوجدت حسن الكلام زائلا بزوال ذلك والدخول إليه من غير ذلك المدخل . وهو بعد تقريره هذه القوانين البلاغية النقدية يقص علينا خبرا يتأيد به جرى لإمام عصره في الصناعة الحسن بن مالك وللكاتب الشاعر البليغ أبي المطرف بن عميرة . قال

الحسن : « إن من المعاني المعبر عنها بالعبارات الحسنة ما تدرك له مع تلك العبارة حسنا لا تدركه له في غيرها من العبارات ولا تقدر أن تعبر عن الوجه الذي من أجله حسن إيراد ذلك المعنى في تلك العبارة دون غيرها ولا تعرب عر كنه حقيقته ، وإنما هو شيء يدركه الطبع السليم والفكر المسدد ولا يستطيع فيه اللسان مجاراة الهاجس .... وهكذا يتفق في المحسوسات ، فإني شهدت ذات مرة مناداة على جارية وقد بلغت مائتي دينار ، فتواقف الناس فيها عن الزيادة وظهر من الحاضرين فيها بعض زهادة فدنا إليها سيدها فأسر إليها كلاما فمالت عنه متلفعة بردنها وازدادت بما فعلته حسنا ، إلى حسنها فـأبدت من الحسن كل سر لطيف ، واتقت بأحسن من يد المتجرة عند اسقاط النصيف ،فعلت بما فعلت قيمتها وزادت حتى تضاعفت أو كادت ليس إلا لحسن ذلك الدل والإشارة ، وذلك شيء وإن أدركه الحس فغير معربة عن كنهه العبارة . ولما فرغ ابن مالك من قوله قال له ابن عميرة :لو سمع منك هذا أبو الفرج الجوزي لصنع في ذلك فصلا وركب على عامله نصلا» .

ومن هذه الصورة المختصرة والإلماعات القليلة يتبين لنا كيف كان حازم القرطاجني ينزع منازع الأدباء والبلغاء والنقاد العرب . وهو في كل ما ذكرناه عنه من رجوعه لأدباء المشرق والأندلس واستشهاده بكلام الخليل بن أحمد والأصمعي والجاحظ وبختيار والصابي والصاحب وقدامة والآمدي والخفاجي وابن العميد مرة معرفا وثانية متأيدا وأخرى مناقشا

ليملأ جوانحنا اكبارا لجهوده الموفقة التي لم يُغفل فيها شيئا من قوانين فن الشعر المعتبرة لدى العرب وأئمة فن القول في أدب لغتنا إلى عصره .

أما الوجه الثانى من شخصية حازم المزدوجة المتمثل في نظره الفلسفي الحكمي في البلاغة والمتأثر بالمنهج الهيليني اليوناني في النقد والبارز في ريادة حازم في فن الشعر بحسب زمانه وفي فن الشعر المطلق فإنه لا يظهر فقط في لغة كتابته واستعمالاته المنطقية وأسلوبه الجدلى ومناقشاته ، بل نجد له معالم في كتابه تدل عليه ، نجده يرجع فيها إلى عدد من فلاسفة اليونان يذكرهم وينقل آراءهم ويصرح بأسمائهم مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو وإلى علمين من أعلام الفلسفة الاسلامية هما أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا يروي عن طريقهم ويستشهد بأقوالهم وقد كان أعظم تأثره وأكبر اعتماده في دراسة نقد الشعر عند اليونان واستكشاف قوانينه والاقتباس منها لما يليق بفن الشعر عند العرب على صاحب كتاب الشعر أرسطو وعلى ما نقله ابن سينا عنه في كتابه «فن الشعر» الذي جعله جزءا من كتابه الكبير الواسع «الشفاء».

وإنّا لتجلية هذا الوجه وبيان ما استخدمه حازم من قوانين نقدية هيلينية وآراء فنية يونانية في نقد الشعر العربي لنسير على الخطة التي التزمناها في عرض نقوله ومصادره في النقد والبلاغة عند العرب

فهو في المعلم الأول من المنهج الثالث من القسم الثاني يقول

نقلا عن أرسطو : «ان أشعار اليونانية إنما كانت أغراضها محدودة في أوزان مخصوصة» ثم يتعرض لمقومين أساسيين للشعر والخطابة هما التخييل والإقناع اللذين على أساسهما يكون التفريق بين التأليفين والفنين ، ويذكر أن الحكيم ارسطاطاليس الذي عني بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه نبه على عظيم منفعته وتكلم في قوانين عنه تكشف عن طبيعته وجعله مقصورا في أكثر الأمر على محاكاة الأفعال والأحوال لا غير . فلا التفات لدى اليونانيين فيه إلى محاكاة الذوات التي كان يتميز بها العرب في أشعارهم . ثم قال : « وقد كان اليونانيون يقصدون أن يحثوا بالقول على فعل أو يردعوا بالقول عن فعل ، وتارة كانوا يفعلون ذلك على سبيل الخطابة ، وتارة على سبيل الشعر . فلذلك كانت المحاكيات الشعرية عندهم مقصورة على الأفاعيل والأحوال والذوات من حيث لها تلك الأفاعيل والأحوال » وللمقارنة بين هذا الاتجاه وبين ما عليه الشعر . عند غير اليونان ، يجمع حازم بين تعريفات العرب للنظم ومقولات نقادهم كقدامة واضرابه فيه وبين تعريفه عند أرسطو فيقول : « الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ، ويكره إليها ما قصد تكريهه لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمن من حسن تخييل له ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيأة تأليف الكلام ، أو قوة صدقه أو قوة شهرته ، أو بمجموع ذلك . وكل ذلك يتأكد بما يقترن به من اغراب ، فإن الاستغراب والتعجيب

حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قوى انفعالها وتأثرها» . وللتأكيد على ما بين الشعرين اليوناني والعربي من اختلاف يقول في نفس المنهج : « الشعر كلام مخيل موزون مختص في لسان العرب بزيادة التقفية إلى ذلك ، والتئامه من مقدمات مخيلة صادقة كانت أو كاذبة ، لايشترط فيها بما هي شعر غير التخييل» ، وهذا يقع من إربعة أنحاء هي اللفظ والمعنى والاسلوب والوزن .

وقد فصل القرطاجني أحكام النظم وشرح قواعده على النحو الذي دعا إليه ابن سينا ولكنه ترك أشياء كثيرة لم يمكنه الكلام فيها «لأن استقصاء القول في هذه الصناعة محوج إلى إطالة تتخون أزمنة الناظر وتعوق عما يجب أن يترقى إليه من هذه الصناعة من العلوم النافعة ، ولأن من فهم ما قدمناه في هذا الكتاب وأحكم تصوره أمكنه أن يصير منه إلى خفايا هذه الصنعة ودقائقها» .

وفي المعرف الثانى من المنهج الثالث من القسم نفسه حين يتعرض المؤلف إلى الأنحاء التي يترامى إليها صدق الشعر أو كذبه يعتمد تفصيلات وحدودا منطقية أوردها ابن سينا في كتاب النجاة وينقل تعاريفه لما يعرض في القول من صور التجانس والاتحاد التي تتطلبها أو تقتضيها المحاكاة . قال : قال أبو علي بن سينا : « المجانسة اتحاد في الجنس ، والمشاكلة اتحاد في النوع ، والمشابهة اتحاد في الكيف ، والمساواة اتحاد في الكم ،

والموازاة اتحاد في الوضع ، والمطابقة اتحاد في الأطراف ، والهوهو اتحاد في شيء من اثنين يجعل اثنين في الوضع تصير به اثنينيتهما اتحادا بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين مما قيل» . وينتقل بعد ذلك إلى تقسيم الأقاويل الشعرية إلى ما هو صدق محض ، وما هو كذب محض ، وما يجتمع فيه الصدق والكذب ، حتى إذا بلغ في حديثه إلى القول عن الاختلاق الامكاني والاختلاق الامتناعي ذكر ان الأول يقع للعرب من جهات الشعر وأغراضه وأنكر أن يقع الثاني للعرب من جهة من جهات الشعر أصلا . وهذا فارق آخر بين الشعر عند العرب والشعر عند اليونان. يقول حازم : « وكان شعراء اليونانيين يختلقون أشياء يبنون عليها تخاييلهم الشعرية ويجعلونها جهات لأقاويلهم ويجعلون تلك الأشياء التي لم تقع في الوجود كالأمثلة لما وقع فيه ويبنون على ذلك قصصا مخترعا نحو ما تحدث به العجائز الصبيان في أسمارهم من الأمور التي يمتنع وقوع مثلها» وهو فيما أورده هنا يروي عن ابن سينا ما كان يستعمل في طراغوزيا منتهيا إلى بيان رأي شيخه أبي عليّ في هذا اللون من الشعر الذي يتهافت عليه الغربيون والمعاصرون اليوم قائلا : وقد ذم ابن سينا هذا النوع من الشعر فقال : « ولا يجب أن يحتاج في التخييل الشعري إلى هذه الخرافات البسيطة التي هى قصص مخترعة وان هذا ليس مما يوافق جميع الطباع ».

وفي نفس هذا المعرف القائم على بيان ماهية الشعر وجلاء حقيقته يتعرض ناقدنا إلى موضع الصدق من الأقاويل الشعرية

معتمدا في تقريراته على ما عرفه من ممارساته للشعر وروايته له ، وعلى ما يرويه عن الفلاسفة أمثال ابن سينا والفارابي فالمذاهب الاستساغية والاستحسانية الصدقية تقع كلها في الأقاويل الشعرية ولا يصح ما ذهب إليه قوم من أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة ، فهذا القول فاسد قد رده أبو عليّ بن سينا في غير ما موضع من كتبه «إذ الاعتبار في الشعر إنما هو التخييل في أي مادة اتفق ، لا يشترط في ذلك صدق ولا كذب لأن صنعة الشاعر هي جودة التأليف وحسن المحاكاة وموضوعها الألفاظ وما تدل عليه» ويؤكد هذا قول الرئيس ابن سينا : « الأقاويل الشعرية مؤتلفة من المقدمات من حيث لها هيأة وتأليف تقبلها النفس بما فيها من المحاكاة ، بل ومن الصدق . فلا مانع من ذلك ... ولا يلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة ، والجدلية ممكنة أكثرية ، والخطبية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة ، والشعرية كاذبة ممتنعة .. فليس الاعتبار بذلك ولا أشار إليه صاحب المنطق .. وليس يجب في جميع المخيلات أن تكون كاذبة . كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله أن تكون لا محالة كاذبة وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه : إما لجودة هيأته أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو حسن محاكاته ».

ومن الأقاويل الشعرية أيضا المشوريات وهي مظنة وقوع الصدق والكذب بحسب المواطن التي تقال فيها كإدارة الآراء والاشارة بوجوه الحيل والمكائد والتدابير لما يستقبل ويتوقع .

وقد جاء تفصيل هذا المعنى عند أرسطو وفي كتاب فن الشعر :
«فالمخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط لأمور أو تنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار» . وقال أبو نصر الفارابى في نفس المعنى : « الغرض المقصود بالأقاويل المخيلة أن ينهض السامع نحو فعل الشيء الذي خيل له فيه أمر ما من طلب له أو هرب عنه ... سواء صدّق بما خيل إليه من ذلك أم لا ، كان الأمر في الحقيقة على ما خيل له أم لم يكن ».

وفي المنهج الثالث من هذا القسم في المعلم الخامس والمعرف الثامن يتعرض حازم لأقسام المحاكاة ولما يحسن به موقع المحاكاة من النفس . ففي الأول يقسم التخاييل والمحاكيات بحسب ما يقصد بها إلى ثلاثة أقسام : محاكاة تحسين ، ومحاكاة تقبيح ، ومحاكاة مطابقة لا يقصد بها إلا ضرب من رياضة الخواطر والملح ، يطلب به التعجيب أو الاعتبار وهو ينص إثر ذلك على أن ابن سينا وأرسطو من قبله قد قسماها هذه القسمة فإذا اتجه إلى ذكر الوجوه التي لأجلها يحسن موقع المحاكاة من النفس ذكر ان النفوس قد جبلت على التنبيه لأنحاء المحاكاة واستعمالها والالتذاذ بها ، وانها شديدة الولوع بالتخيل وانها لفرط تأثرها بذلك ربما أطاعت تخيلها وألغت تصديقها . وللاستدلال على هذه الحقيقة يقول : « ومن التذاذ النفوس بالتخيل ان الصور القبيحة المستبشعة عندما تكون محاكاتها بالغة الغاية القصوى من الشبه لها يكون موقعها من النفوس مستلذا لحسن المحاكاة في نفسها ، لا لأنها حسنة في

ذاتها» . ويشهد لذلك قول ابن سينا «هذا كله للمناسبة بين الصورة مثلا وما يحاكيها وهذه المناسبات أمور طبيعية ...» الخ .

فالنفوس تنبسط وتلتذّ بالمحاكاة ، وان كانت الصورة المحاكية أبدع وأكمل من المحكية الواقعية وهذا ما يعلله أفلاطون في كتاب السياسة عند قوله : «إنّا لا نلوم مصورا ان صور صورة إنسان فجعل جميع أعضائه على غاية من الحسن فنقول له انه ليس يمكن ان يكون إنسان على هذه الصورة وذلك ان المثال ينبغي أن يكون كاملا ، أما سائر الأشياء التي هو لها مثال فحسنها بقدر مشاركتها لذلك المثال» .

والناس يحبون التأليف المتفق والألحان ، وقد وجدت الأوزان مناسبة للألحان فمالت إليها الطباع وأوجدتها ومن ثم تولدت الشاعرية . وهذا يذكر بدون شك بقول حسان :

تغن بالشعر إما أنت قائله ... ان الغناء لهذا الشعر مضمار

أما القوافي ولها أثر كبير في التخييل والإيحاء يدل عليه قول حازم : «إن للأوزان بها تحصينا في الوضع وتحسينا في السمع» فقد التزم بها العرب وأوصوا بوجوب التحفظ فيها من جهة التمكن والوضع والتمام واعتناء النفوس بما يقع في النهايات لكونها مظنة اشتهار الاحسان أو الإساءة مرددين قول بعضهم لبنيه : «اطلبوا الرماح فإنها قرون الخيل ، وأجيدوا القوافي فإنها حوافر الشعر ، أي عليها جريانه واطراده ، وهي موافقة فإن صحت استقامت جريته وحسنت مواقفه ونهاياته» .

ولا يخفى ما في القوافي من ضروب الابـداع ومن طلب التناسب مع الأغراض والمعانى ، ومن كمال التخييل . وهي خاصة العرب في أشعارهم وميزتهم فيها . وقد أدرك ذلك أبو نصر الفارابي ودل عليه بقوله : «ان الألسن العجمية متى وجد فيها شعر مقفى فإنما يرومون أن يحتذوا فيه حذو العرب وليس ذلك موجودا في أشعارهم القديمة» .

ولا تبلغ المحاكيات الشعرية مبلغها الكامل من النفوس فتتأثر بها إلا بوجود الاستعداد فيها من حالات وملابسات تتهيأ بها لحصول ذلك التأثر . قال أبو الطيب :

إنما تنفع المقالة في المر ء إذا وافقت هوى في الفؤاد

أو بكونها معتقدة في الشعر أنه حكم يتقاضى النفوس الكريمة الاجابة إلى مقتضاه بما ألبسها من هزة الارتيـاح لحسن المحاكاة ، وقد فصل هذا المعنى الجاحظ وابن رشيق . وقال حازم : «فكم خطبٌ عظيم هونه عند العرب بيت من الشعر وكم خطب هين عظمه بيت آخر» . ولم تكن هذه سمة العرب وحدهم في تقدير الشعر والتنويه بالشاعر والاعتزاز والافتخار به فإن هذه الصفة عامة بين جميع الأمم وقد حكى ابن سينا «ان الشاعر في القديم كان ينزل منزلة النبي فيعتقد قوله ويصدق حكمه ويؤمن بكهانته» .

ومن يتأمل أبواب القسم الثاني من المنهـاج وفصولـه وفقراته ، يظفر إلى جانب النقول عن الحكماء وبخاصة أرسطو

وابن سينا تصورات جديدة للمحاكيات وتقسيمــات مبتكرة للتخييل تولدت عن دراسة حازم لمنهاج النقد عند اليونان وعن محاولته تطبيق تلك النظريات على فنون الشعر عند العرب . فهو كما صرح بذلك في ثنايا كتابه قد اقتبس من تلك الآراء القديمة ما يصلح ويستقيم مع فنون الشعر في لغتنا وأضاف إليها ما استدركه من القوانين بحسب ما تقتضيه طبيعة النظم عندنا

ولعل في رسالة نظرية المحاكاة والتخييل في الشعر عند حازم ما يصلح أن يكون بيانا لما أجملنا وتفصيلا لما حررنا .

وفي المعرف الرابع من المنهج الثاني من القسم الثالث المتعلق بالمباني يتحدث حازم عن بنــاء الاشعار عــلى أوفق الأوزان . ويقول : «ولما كانت اعراض الشعر شتى وكان منها ما يقصد به الجد والرصانة ، وما يقصد به الهزل والرشاقة ، وما يقصد به البهاء والتفخيم ، ومايقصد به الصغار والتحقير ، وجب ان تحاكى تلك المقاصد بما يناسبها من الأوزان ويخيلها للنفوس» . وهو في هذا معتمد على ما أجمله ابن سينا من القول في الامور التي تجعل الكلام مخيلا . قال : «والأمور التي تجعل القول مخيلا منها أمور تتعلق بزمان القول وعدد زمانه وهو الوزن» .

وفي القسم الرابع الخاص ببحث أساليب الأقوال الشعرية في المعرف الثاني من المنهج الأول يذكر حازم جواز أخذ طريقة الهزل من طريقة الجد أخذا خاصا ، وامتناع أخذ طريقة الجد

من طريقة الهزل شيئا إلا بالإشارة إلى غرض من أغراضها مما لا يقدح في طريقة الجد كبير قدح . وإنما استخلص هذا القانون من عادات العرب في تصرفاتهم في الأقاويل الشعرية كما استند فيه إلى مقالة الحكيم سقراط

والذي يدل على الأول إيراده اعتذار ابن الرومى عن شيء وقع له من الهزل قصيدة مدحية قال :

وأرى أن معشرا سيقولو ... ن سخيف من الرجال لعوب
أين منه وأين ما يدعيه ... من علوم لحامليها قطوب
ولعمري ان الحكيم وقور ... ولعمري ان الكريم طروب

ثم مضى ناقدنا يقول : «وكل كلام اعتمدت فيه المراوحة بين المعاني الجدية وما لا ينافيها كل المنافاة من معاني الهزل فإنه من القسم الممتزج من جد وهزل» . وهذا ما ذكره سقراط مفصلا في قوله : «حكاية الهزل لذيذة سخيف أهلها ، وحكاية الجد مكروهة ، وحكاية الممزوج منهما معتدل ، ولا يقبل شاعر يحكي كل جنس بل نطرده وندفع ملاحته وطيبه ونقبل على شاعرنا الذي سلك مسلك الجد فقط » .

وإنه ليكون من المناسب جدا بعد الحديث عن الوجهين المختلفين اللذين تزدوج بهما شخصية حازم العربية البلاغية ، والهيلينية الحكمية أن نلفت النظر إلى أن ما تضمنه منهاج البلغاء وسراج الأدباء من آراء ونظريات وأحكام وقواعد وانتقاد ونقد وتحذير وتوجيه لا يمثل سوى جانب من مجهود هذه الشخصية اللامعة الفذة ، وان الناحية التطبيقية لما شرحه

حازم وفصله إنما تظهر فيما عرضه من أمثلة وأورده من شواهد على ما أصّله وقعّده ، وان فهرس الأبيات والشواهد الموضوع آخر كتابه ليدل على سعة المادة وثرائها . وليس من المناسب أن نلم بها جميعا ولكننا نكتفي هنا بما كان يؤثره حازم منها ويقدمه من الشعراء الحذاق أصحابها من جاهليين واسلاميين قدامى ومولدين مشارقة واندلسيين . ونذكر ترتيب ذلك على حسب ما أولاه إياهم من اهتمام المتنبي ، أبو تمام، أبو عبادة البحترى ، امرؤ القيس ، ابن الرومي ، النابغة ، زهير ، الفرزدق ، أبو نواس ، ابن دراج ، الشريف الرضي ، ابن المعتز ، مهيار الديلمي ، ابن خفاجة الأندلسي .

ومن يتبع لدى هؤلاء مذاهبهم وتصرفاتهم في أقاويلهم ومنازعهم في أشعارهم يلفهم شعراء على الحقيقة كانوا يتمتعون بمواهب فطرية وملكات وطباع فنية شحذتها رواية ودربة وتعلم وممارسة ، فمثلهم في ذلك مثل الأئمة السابقين لهم . «فأنت لا تجد شاعرا مجيدا إلا وقد لزم شاعرا آخر المدة الطويلة وتعلم منه قوانين النظم واستفاد عنه الدربة في أنحاء التصاريف البلاغية فقد كان كثير أخذ الشعر عن جميل وأخذه جميل عن هدبة بن خشرم وأخذه هدبة عن بشر بن أبي خازم وكان الحطيئة قد أخذ علم الشعر عن زهير وأخذه زهير عن أوس بن حجر وكذلك جميع شعراء العرب المجيدين المشهورين» ، وأنت تجد من بين المولدين من الشعراء من يدعو إلى طريقة ويوجه إلى منهج كأن يضع بين يدي الأجيال من الشعراء بعده خلاصة

تجاربه في صناعة الشعر ونتائج خبراته ومهاراته في ميدان القريض ، فهذا أبو تمام يوصي البحتري وهذا حازم يذيل الوصية الأوسية بما يكون لبعض ما أجمل فيها تفصيلا ولما نقص منها تكميلا .

وانك حين تتصفح المنهاج ورقة ورقة لا تكاد تفقد في واحدة منها شاهدا أو شواهد لتطبيق وصاته وما يريد حازم أن يلقنه دارسي المذاهب النقدية من تصورات وتصرفات .

فهو عند ذكر المناسبة والمقارنة بين المعاني وإيراد المتشابهات بلفظ التماثل يذكر قول جبيب :

دمن طالما التقت أدمع المز ن عليها وأدمع العشاق

وعندما يستعرض صور المطابقة والمقابلة والتفسير والتفريع يورد أبياتا للشريف الرضي والمتنبي والبحتري وزهير ومهيار وابن المعتز .

فإذا انتقل إلى الاستدلال في الشعر بالتمثيل الخطابي أو ذكر الأشياء المخيلة أو فصل أقسام المحاكاة ، أو تحدث عن وجوه التصرف في التخييلات الشعرية ، أو عرض لاحكام المحاكاة التشبيهية ، أو لما يحسن به موقع المحاكاة من النفس استشهد لذلك بأبيات لأبي تمام وأبي الطيب وابن دراج وأمثالهم .

وهكذا شأنه في كل قسم قسم وكل باب باب .

وقد يتجاوز حازم البيان والتمثيل بالأبيات الشعرية إلى

التعليق عليها أو التنويه بها فمن الأول إنكاره على أبي تمام قوله :

مـــودة ذهب أثمـــارهـا شبــه وهمة جوهر ، معروفها عرض

لما فيه من ألفاظ المتكلمين الخاصة بصناعتهم
وقوله :

خرقاء يلعب بالعقول حبابها كتـلاعب الأفعـال بـالأسمـاء

لما احتوى عليه من استعمالات النحاة وانكاره على المعرى قوله :

تـلاق تفرى عن فـراق تـذمـه مآق وتكسير الصحائح في الجمع

لما فيه من استخدام مصطلحات علماء العربية
ونعيه على أبي العتاهية قوله :

قـال لي أحمد ولم يـدر مـا بي أتحـب الـغـداة عتبـة حقـا
فتنفســت ثم قلـت نعــم حبــا جرى في العروق عـرقا فعـرقا

لما اشتمل عليه من كلام الأطباء
وكرهه قول المهلبي :

يا من له رتب ممكنة القواعد من فؤادى

الذي هو أشبه بأقوال البنائين
ومن ذلك أيضا انكاره على البحتري قوله من طالع قصيدة مدحية :

لك الويل من ليل تطاول آخره ووشك نوى حتى تزم أباعـره

واستهجانه استفتاح أبي نواس لقصيدة يهنىء بها الفضل ابن يحيى :

أربـع البلى ان الخشـوع لباد علـيـك وإنى لم أخنـك ودادى

واستقباحه قول المتنبي في وصف الأسد :

سبق التقـاءكه بـوثبة هـاجم لـو لم تصادفـه لجـازك ميـلا

إذ لا يمكن في جرم الأسد وقوته من الزيادة ما أمكن في الجيوش والدماء ، وبذلك خرجت المبالغة بالوصف إلى حيز الاستحالة .

ومن الثاني تفضيله طوائف من الشعراء بالسبق زمانا واحسانا مثل حلبة زهير والنابغة والأعشى ومن جرى مجراهم وانخرط في سلكهم ، وعدّه في مكان آخر امرأ القيس والنابغة وزهير من علية الفصحاء .

ومنه تقسيمه الشعراء بحسب ما برعوا فيه من الفنون وأبدعوا فيـه من التصرفات . فمنهم من اشتـدت عنايتـه بالأوصاف كالبحتري . وبالتشبيه كابن المعتز ، وبـالأمثال كالمتنبي ، وبالتواريخ كابن دراج القسطلي ، ومنهم من يتوفر قسطه من جميع ذلك كأبى تمام وإن كان غيره أشف منه في التشبيـه والحكَم . ولابن الرومي في إحـاطته بـالأوصـاف والتشبيهات المجال المتسع ، وابن دراج أيضا في الأوصاف والتشبيهات متسع المجال .

وكذلك قوله عند ذكر المنازع الشعرية :

فمن الشعراء من يمشي على منهج غيره في المنزع ويقتفي في

ذلك أثر سواه حتى لا يكون بين شعره وشعر غيره ممن حذا حذوه في ذلك كبير ميزة .

ومنهم من اختص بمنزع يتميز به شعره من شعر سواه نحو منزع مهيار ومنزع ابن خفاجة .

وقد يذكر الشاعر الواحد مرات عديدة في كل فصل بما يكون له به من علاقة فيصف المتنبي بكونه إماما في الشعر ويورد قوله :

أزورهم وسواد الليل يشفع لي وأنثنى وبياض الصبح يغرى بي

موطئا ومعقبا بما يفيد الاشادة بتصرفه فيه من قوله : وهذا البيت من أبدع ما ضوعفت فيه المطابقة وجاءت العبارة الدالة عليها في أحسن ترتيب وأبدع تركيب.

ويذكر إبداعه في إرداف الأقوال الشعرية بالخطابية إذ يفتتح أقاويله في ذلك بأشرف معاني المحاكاة ويختتمها بأشرف معاني الاقناع فيدعو إلى اعتماد مذهبه في الفصول . وتعجبه منه بعض ضروب التفنن بنظمه ، وينبه على ما وقع فيه من ذلك كتناصر الحُسن في المصرعين من قوله :

اتراها لكثرة العشاق تحسب الدمع خلقة في المآقى

ووقف حازم مثل هذا الموقف من زهير عند حديثه عن التحجيل فقال : وممن سبق إلى وضع المعاني المذهوب بها مذهب الحكمة والتمثل في نهايات الفصول ومقاطع القول في القصيد وسبكه القول فيها أحسن سبك زهير نحو ما تمثل به في آخر مذهبته :

فمالك من خير أتوه فإنما   توارثه آباء آبائهم قبل
وهــل ينبت الخطي الا وشيجــه   وتغــرس إلا في منــابتها النخـل

ومما اختاره من التخلصات ما ورد في قول ابي عبادة :

شقـائق يحملن الندى فكـأنــه   دموع التصابي في خدود الخرائد
كأن يد الفتح بن خاقان أقبلت   تليهـا بتلك البـارقات الـراعد

وهكذا يفعل مع عدد من الشعراء ينبه إلى خصائصهم ويشيد بحسن مآخذهم وجميل ابداعاتهم مثل امرىء القيس وابن الرومي والشريف الرضي ومهيار وابن خفاجة وغيرهم .

ونحن في نهاية المطاف وقد وقفنا عند جملة من معالم نقد حازم مؤصلا ومفصلا ، جامعا ومفرقا ، يليق أن نلتفت إلى أصول المفاضلة بين الشعراء ومذهبه فيها . فهو قد عقد لذلك آخر فصل من المنهاج في ختام الباب الرابع ، من القسم الرابع وأبان في نهايته أولا عن صعوبة هذا المرام بل تعذره . ذلك أن تحرى الحقيقة في الحكم بين شعراء الأعصار والأمصار مما لا يتوصل إلى محض اليقين فيه ، ولكن يرجح بعضهم على بعض. على سبيل التقريب

وقال ثانيا : وكذلك الحكم بين شاعر وشاعر فإنه معي على من طالب نفسه بتحري التحقيق وتحصيل اليقين فيه . ويرد تلك الوعورة والصعوبة إلى ملابسات وأحوال ذكرها . ويضع إثر ذلك القـاعدة الكفيلـة بتحقيق التمييز بين الشـاعرين

والمفاضلة بينهما ويفصل الغرض من ذلك تفصيلا بقوله : «فإن أحد الشاعرين قد يساعده الزمان والمكان والحال والباعث على التغلغل إلى استثارة تخاييل ومحاكاة في شيء لا يساعد الآخر شيء من ذلك عليه . وقد تكون حال الآخر في غير ذلك الشيء بمنزلة صاحبه في ذلك الشيء وقد تختلف حالهما في اللغة وفي الرؤية وفي جمام الخاطر . ولذلك قد يعسر الحكم في المفاضلة بين الشاعرين في جودة الطبع وفضل القريحة . ولكن تمكن المفاضلة بين قولهما إذا اجتمعا في غرض ووزن وقافية .

واستدل على صحة رأيه هذا بما نقله عن أبي الفرج الأصبهاني من قصة الإمام عليّ مع أبي الأسود وفصله في أي الناس أشعر ، مذيلا ومعقبا بقوله : «فأنت ترى كيف جعل عليّ رضى الله عنه اختلاف الأزمنة وتفاوت الغايات وتباين المذاهب عائقة عن التوصل إلى التحقيق في ذلك» .

وبعد هذا التقرير أنكر جواز تفضيل المتقدمين على المتأخرين لمجرد السبق الزماني ، وختم الفصل بذكر حقيقة أساسية كانت قاعدة لما دبجته يراعته في كل أبواب وفصول المنهاج وذلك عند حديثه عن المفاضلة بين جماهير شعراء توفرت لهم الأسباب لقول الشعر والأسباب الباعثة على ذلك ، وبين جماهير شعراء لم تتوفر لهم تلك الاسباب ولا تلك البواعث فيصرح في غير تردد أن الحكم في هذا ينبغى أن يكون جازما لأن الذين توفرت لهم الأسباب والبواعث أشعر ممن سواهم قطعا .

ومما يجدر بنا بعد كل ما قدمنا تلخيص نظريات حازم في كلمات قصيرة . فهو يرى الشعر موهبة وصناعته فنا له قواعد وأصول وأحكام ومنازع . وهو بقدر كلفه بمقوماته الأساسية وما ينبغي أن يتوفر فيه من حيث أغراضه ومعانيه وأوزانه ومبانيه وأنحاؤه وأساليبه ملتزم بعناصره كلها التي عرفها الناس من عهد تأصيل قدامة لها، فلا يقبله فنًّا مجردا من الوزن والقافية ، كما هو الشأن في الآداب غير العربية ولكنه يقف موقفا متوسطا لا تنتقض به حقائق الفنون ولا تفقد به خصائصها وسماتها كما لا تصبح بسببها مختلطة مردودة وهو لذلك لا يرى ضرورة الوقوف عند أعاريض الشعر التي وضعها الخليل بن أحمد ولا عند أحكام القافية التي حددها العروضيون ولكنه أمام تطور هذه الصناعة في العصور قبله بالمشرق وبالمغرب من ظهور المزدوجات والرباعيات والأدوار والمسمطات والموشحات يقبل التوسع في الأعاريض ، ووضع أوزان جديدة تتناسب مع طبيعة العصر ومقتضيات التطور ، كما يقبل تعدد القوافي وتنوعها شريطة الالتزام بها قصد مزيد من الإيحاء والتخييل ، وضمانا لما يحصل بها من إيقاعات مؤثرة ومحركة .

وختاما هذا عرض خاطر مكدود وزمن ضيق محدود ، بعد الفكر فيه عن مجالات الأدب والنقد بما توفرت عليه الاهتمامات من قضايا لا تمت لصناعة الشعر بصلة ، أرجو أن يجد لديكم عذرا عن التقصير . وحسبى اني استجبت طلبكم فتلك غايتى

وعدت بهذه الاجابة إلى تفقد ما بقي لي من ولوع بعرائس الفكر وخرائد الشعر ونفحات الوجدان .

والله أحمد لكم أولا وآخرا . وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما .

ooo

الفهرس

من إصدارات النادي الأدبي الثقافي بجدة

١ ـ قمم الاوليمب «شعر» للاستاذ محمد حسن عواد ـ نفد

٢ ـ الساحر العظيم «شعر» للاستاذ محمد حسن عواد ـ نفد .

٣ ـ عكاظ الجديدة «شعر» للاستاذ محمد حسن عواد ـ نفد .

٤ ـ الشاطىء والسراة «شعر» للاستاذ محمود عارف ـ ضم الى مجموعة الشاعر الشعرية .

٥ ـ من شعر الثورة الفلسطينية «شعر» للاستاذ احمد يوسف الريماوي ـ نفد .

٦ ـ أنين وحنين «شعر شعبي» للاستاذ منصور بن سلطان ـ طبع .

٧ ـ محرر الرقيق «سليمان بن عبدالملك دراسة للاستاذ محمد حسن عواد ـ نفد .

٨ ـ من وحي الرسالة الخالدة «إسلاميات» محمد علي قدس ـ طبع .

٩ ـ المنتجع الفسيح «آداب وعلوم» للاستاذ محمد حسن عواد ـ نفد .
١٠ ـ طبيب العائلة ـ د. حسن يوسف نصيف ـ نفد .
١١ ـ مذكرات طالب (ط٣) د. حسن يوسف نصيف ـ نفد .
١٢ ـ شمعة على الدرب «نثر» للدكتور عارف قياسة ـ طبع .
١٣ ـ أطياف العذارى ـ «شعر» للشاعر الاستاذ مطلق الذيابي ـ طبع .
١٤ ـ كبوات اليراع «تصويبات لغوية» للشيخ ابي تراب الظاهري ـ طبع .
١٥ ـ عندما يورق الصخر «شعر» ـ للاستاذ ياسر فتوى ـ طبع .
١٦ ـ ورد وشوك «مطالعات» للاستاذ حسن عبدالله القرشي ـ طبع .
١٧ ـ في معترك الحياة «مجموعة آراء» ـ للاستاذ عبدالفتاح ابومدين ـ طبع .

١٨ ـ المجموعة الشعرية للاستاذ محمد ابراهيم جدع - طبعت .
١٩ ـ الوجيز في المبادىء السياسية في الاسلام «نظرات اسلامية» للاستاذ سعدى ابو جيب ـ طبع .
٢٠ ـ أوهام الكتاب «تعقبات مختلفة» ـ للشيخ ابي تراب الظاهري ـ طبع .
٢١ ـ علي احمد باكثير حياته وشعره الوطني والاسلامي - دراسة للدكتور احمد السومحي ـ طبع .
٢٢ ـ نغم وألم «شعر» ـ الشريف منصور بن سلطان - طبع .
٢٣ ـ الكلب والحضارة «قصص من البيئة» للاستاذ عاشق الهذال ـ طبع .
٢٤ ـ شواهد القرآن ـ للشيخ ابي تراب الظاهري - طبع .
٢٥ ـ التشكيل الصوتي في اللغة العربية ـ للدكتور سلمان العاني ـ طبع .
٢٦ ـ أريد عمراً رائعا ـ «شعر» ـ للشاعر عبدالله جبر - طبع .

٢٧ ـ ترانيم الليل «المجموعة الشعرية الكاملة» ـ للشاعر الاستاذ محمود عارف ـ طبع .

٢٨ ـ حروف على أفق الاصيل ـ «شعر» ـ للاستاذ حمد الزيد ـ طبع .

٢٩ ـ من أدب جنوب الجزيرة ـ «دراسة» ـ للاستاذ محمد بن احمد عيسى العقيلي ـ طبع .

٣٠ ـ غناء الشادي ـ «شعر» ـ للشاعر الاستاذ مطلق الذيابي ـ طبع .

٣١ ـ الذيابي تاريخ وذكريات إعداد الشريف منصور بن سلطان ـ طبع .

٣٢ ـ محاضرات النادي «القسم الاول» ـ طبع .

٣٣ ـ محاضرات النادي «القسم الثاني» ـ طبع .

٣٤ ـ محاضرات النادي «القسم الثالث» ـ طبع .

٣٥ ـ المتنبي شاعر مكارم الاخلاق ـ للاستاذ احمد بن محمد الشامي ـ طبع .

٣٦ ـ هموم صغيرة ـ «أقاصيص» ـ للاستاذ محمد علي قدس ـ طبع .

٣٧ ـ أمواج وأثباج ـ «دراسة أدبية» ـ للاستاذ عبدالفتاح ابو مدين ـ طبع (الطبعة الثانية) .
٣٨ ـ الخطيئة والتكفير ـ من البنيوية الى التشريحية ـ للاستاذ الدكتور عبدالله الغذامي ـ طبع .
٣٩ ـ التجديد في الشعر الحديث ـ «دراسة أدبية» للدكتور يوسف عز الدين ـ طبع .
٤٠ ـ التراث الثقافي للأجناس البشرية في آفريقيا ـ «دراسة علمية» ـ للدكتور عبدالعليم عبدالرحمن جعفر ـ طبع .
٤١ ـ فلسفة المجاز ـ «دراسة لغوية» ـ للدكتور لطفي عبدالبديع ـ طبع .
٤٢ ـ بكيتك نوارة الفال ، سجيتك جسد الوجد ـ «شعر» عبدالله عبدالرحمن الزيد ـ طبع .
٤٣ ـ مصادر الادب النسائي في العالم العربي الحديث للدكتور جوزيف زيدان ـ طبع .
٤٤ ـ أحبك رغم أحزاني ـ «شعر» ـ الدكتور فوزي عيسى ـ طبع .

٤٥ ـ أبو تمام ـ «دراسة»ـ للاستاذ سعيد السريحي ـ طبع .
٤٦ ـ عبقرية العربية ـ «دراسة لغوية» ـ للدكتور لطفي عبدالبديع ـ طبع .
٤٧ ـ أحاديث ـ الدكتور محمد سعيد العوضي ـ طبع ـ طبعة ثانية .
٤٨ ـ اغتيال القمر الفلسطيني للاستاذ/ احمد مفلح ـ طبع .
٤٩ ـ التضاريس ـ «شعر» ـ للاستاذ محمد الثبيتي ـ طبع .
٥٠ ـ ٤ صفر ـ للاستاذة رجاء عالم ـ طبع .
٥١ ـ علم اجتماع اللغة ـ «ترجمة عن الانجليزية» ـ الدكتور أبو بكر باقادر ـ طبع .
٥٢ ـ أقضية وقضاة في الاسلام ـ للدكتور/ كمال محمد عيسى ـ طبع .
٥٣ ـ علم الاسلوب ـ للدكتور صلاح فضل ـ طبع .
٥٤ ـ دليل كتاب النادي ـ طبع .
٥٥ ـ ديوان دمر ـ «شعر» للاستاذ علي دمر ـ طبع .

٥٦ ـ أحبك . . ولكن ـ «مجموعة قصص قصيرة» ـ للاستاذة مريم محمد الغامدي ـ طبع .

٥٧ ـ مدخل إلى الشعر العربي الحديث ـ الدكتور نذير العظمة ـ طبع .

٥٨ ـ بقايا عبير ورماد « شعر » للشاعر محمد هاشم رشيد ـ طبع

٥٩ ـ محاضرات النادي ـ الجزء الرابع ـ طبع .

٦٠ ـ محاضرات النادي ـ الجزء الخامس ـ طبع .

٦١ ـ محاضرات النادي ـ الجزء السادس ـ طبع .

٦٢ ـ محاضرات النادي ـ الجزء السابع ـ طبع .

٦٣ ـ اللغة بين البلاغة والأسلوبية ـ الدكتور مصطفى ناصف ـ طبع .

٦٤ ـ جزر فرسان ـ العقيد متقاعد صالح بن محمد بن مشيلح الحربي ـ طبع .

٦٥ ـ شواهد القرآن ـ «الجزء الثاني» ـ للشيخ أبي تراب الظاهري ـ طبع .

٦٦ ـ الفكر السيكولوجي المعاصر ـ للدكتور حمد المرزوقي ـ طبع .

٦٧ ـ مذنّب هالي ـ للدكتور محمد عبده يماني ـ طبع .

٦٨ ـ مورفولوجيا الحكاية الخرافية ـ الدكتور ابو بكر باقادر ـ طبع .

٦٩ ـ طه حسين والتراث ـ مصطفى ناصف ـ طبع .

٧٠ ـ ذاكرة لأسئلة النوارس ـ «شعر» عبدالله الخشرمي ـ طبع .

٧١ ـ قراءة جديدة لتراثنا النقدي ـ «المجلد الاول » ـ والمجلد الآخر ـ طبع .

٧٢ ـ الوحوش ـ للاصمعى ـ تحقيق أيمن محمد علي ميدان ـ طبع .

٧٣ ـ في مفهوم الادب ـ ترجمة الدكتور منذر عياشي ـ طبع .

٧٤ ـ محاضرات النادي ـ الجزء الثامن ـ طبع .

٧٥ ـ في نظرية الأدب عند العرب ـ الدكتور حمادي صمود ـ طبع .

٧٦ ـ محاضرات النادي ـ الجزء التاسع ـ طبع .

٧٧ ـ فى النص الأدبي ـ دراسة أسلوبية إحصائية ـ الدكتور سعد مصلوح ـ طبع .

٧٨ ـ شعر حسين سرحان ـ دراسة نقدية أعدها الاستاذ احمد عبدالله صالح المحسن ـ طبع .

○ ○ ○